Grundkonsens
Grunddifferenz

Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung
Ergebnisse und Dokumente

Eingeleitet und herausgegeben von
André Birmelé und Harding Meyer

Lembeck / BONIFATIUS

Grundkonsens – Grunddifferenz

Grundkonsens — Grunddifferenz

Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung
Ergebnisse und Dokumente

Eingeleitet und herausgegeben von
André Birmelé und
Harding Meyer

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main
Bonifatius Druck · Buch · Verlag · Paderborn

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Grundkonsens - Grunddifferenz: Studie des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung : Ergebnisse und Dokumente / eingeleitet und hrsg. von André Birmelé und Harding Meyer. - Frankfurt am Main : Lembeck ; Paderborn : Bonifatius, 1992
ISBN 3-87476-287-4 (Lembeck)
ISBN 3-87088-734-6 (Bonifatius)
NE: Birmelé, André [Hrsg.]; Centre d'Etudes Oecuméniques <Strasbourg>

ISBN 3-87476-287-4 (Lembeck)
ISBN 3-87088-734-6 (Bonifatius)

Printed in the Federal Republic of Germany

Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Zu Beginn der achtziger Jahre, nach nahezu zwei Jahrzehnten intensiver ökumenischer bilateraler und auch multilateraler Dialoge, tauchten in der ökumenischen Diskussion, besonders wo es um den Ertrag dieser Dialoge ging, zwei Begriffe auf, die schnell allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zogen: die Begriffe „Grundkonsens“ und „Grunddifferenz“. Spiegelte der Grundkonsens-Begriff seiner Intention nach vor allem den verheißungsvollen Ertrag der Dialoge und ihres Konsensbemühens wider, so schien der Grunddifferenz-Begriff dieses Konsensbemühen und die Tragfähigkeit seiner Ergebnisse eher in Frage zu stellen.
Für Kenner der ökumenischen Situation war das gleichzeitige Auftreten beider Begriffe vielleicht keine sonderliche Überraschung. Jedoch für den damals beginnenden Prozeß der Rezeption und Aneignung der Dialogergebnisse in den Kirchen mußten beide Begriffe in ihrem gegenläufigen Sinn und Gebrauch schwerwiegende Konsequenzen haben. Bedeutete der eine Hilfe und Ermutigung zur Rezeption, so mußte der andere sich im entgegengesetzten Sinne auswirken.
Das zeitgleiche Auftauchen beider Begriffe in ihren entgegengesetzten Auswirkungen war für das Straßburger Institut für Ökumenische Forschung das Motiv, diese Doppelproblematik einer gründlicheren Untersuchung zu unterziehen. Es ging dabei um Klärung theologisch-ökumenischer Sachfragen und zugleich darum, durch diese Klärung den ökumenischen Rezeptionsprozeß in den Kirchen zu fördern und zu unterstützen. In diesem Sinne gab das Kuratorium des Instituts dem Forschungsstab den Auftrag einer ausführlichen Studie über Herkunft, Anwendung, Bedeutung und Zuordnung der Begriffe „Grundkonsens“ und „Grunddifferenz“.
In einer ersten Phase dieser Studie wurde eine große internationale Gruppe von Theologen angeschrieben und gebeten, sich zu dieser Problematik und ihrer Bedeutung zu äußern. Es waren vor allem Theologen, die sich bereits mit diesem Thema beschäftigt hatten. Die Antworten betonten fast durchweg die Wichtigkeit der Problematik, gaben Hinweise zu ihrer Erörterung und führten so in einer weiteren Studienphase zu zwei größeren Konsultationen, die eine über „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“ im Januar/Februar 1987 in Puerto Rico, die andere über „Lokalisierungsversuche einer möglichen Grunddifferenz“ im März 1989 in Nizza. Zusammenfassung und Auswertung der Ergebnisse der Konsultationen und des gesamten Studienprozesses waren, in einem letzten Schritt, Aufgabe des Institutsstabes. Diese drei Phasen des Studienprozesses wurden begleitet durch viele Begegnungen, Gespräche, Vorträge und auch durch Publikationen von Mitgliedern des Institutsstabes.[1] Eine besonders enge und personelle Verbindung gab es zu Studiengruppen in den USA und in Frankreich, die das gleiche Thema auf ihrer Tagesordnung hatten.[2]
Der hier vorgelegte Band enthält die Ergebnisse dieser Studie. Im ersten Teil geht es vor allem um die Grundkonsens-Problematik. Die Referate der Konsultation in Puerto Rico werden eingeleitet durch eine ausführliche, die Referate aufnehmende und zugleich weiterverarbeitende Studie über „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“. Im zweiten Teil ist das Hauptthema die Grunddifferenz. Auch hier werden die Stellungnahmen einzelner Theologen im Vorfeld der Nizza-Konsultation eingeleitet durch eine zusammenfassende Studie über „Sinn und Gefahr der Rede von einer Grunddifferenz“. Dabei sei ausdrücklich vermerkt,

daß die Referate und Papers beider Konsultationen hier fast allesamt so abgedruckt sind, wie sie 1987 bzw. 1989 gehalten wurden.
Nur die treue Mitarbeit vieler hat die Durchführung dieser breitangelegten Studie, die sich über sechs Jahre erstreckte, ermöglicht. An sie alle geht unser Dank. Wir danken vor allem der internationalen Theologengruppe, die die erste Phase der Studie begleitete, und den Teilnehmern der beiden Konsultationen, deren Beiträge wir in diesem Band mit aufnehmen konnten.
Ein ganz besonderer Dank gilt Herrn Oberkirchenrat Theodor Glaser (München), der die Dotierung des ihm verliehenen „Wilhelm-Sebastian-Schmerl-Preises“ für publizistisches Wirken zur Drucklegung dieses Bandes großzügig zur Verfügung stellte.

Straßburg, Februar 1992

André Birmelé *Harding Meyer*

Anmerkungen

[1] André Birmelé, Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques, Paris/Genf 1986. Harding Meyer, Grundverschiedenheit – Grundkonsens. Problemskizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, in: ÖR 34 (1985), 347–359. Ders., „Grundkonsens“ als Struktur des ökumenischen Konsenses, in: KNA-ÖKI 7 und 8 (1990). Ders., Erreichter Konsens und bleibende Differenz, in: Hirschberg. Monatsschrift des Bundes Neudeutschland, Jg. 44, Nr. 7/8, 466–474. Michael Root, Identity and Difference: The Ecumenical Problem, in: Theology and Dialogue. Essays in Conversation with George Lindbeck, hg. von Bruce D. Marshall, Notre Dame/Indiana 1990, 165–190.

[2] Diese Ergebnisse sind bereits veröffentlicht: Comité mixte catholique-protestant de France: Consensus oecuménique – différence fondamentale. Paris 1987, und Joseph A. Burgess (Hg.), In Search of Christian Unity. Basic Consensus – Basic Differences. Minneapolis 1991.

Erster Teil

Grundkonsens

„Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“

Bericht und Reflexionen über eine Konsultation und ihr Thema

HARDING MEYER

„Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“

Die Aufgabe der Konsultation

Der vom Straßburger Institut für Ökumenische Forschung durchgeführten Konsultation über „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“ (Puerto Rico, 30. Januar bis 6. Februar 1987)[1] war eine Problembeschreibung vorgegeben, die u.a. sagte:

„Die Hauptaufgabe der Konsultation ist es, auf dem Hintergrund von zwanzig Jahren ökumenischer Dialoge die Frage nach dem Verhältnis von Konsens und Kirchengemeinschaft zu reflektieren, und zwar unter besonderer Berücksichtigung des Gedankens vom ‚Grundkonsens‘, wie er sich – unter diesem oder äquivalenten Begriffen – in einigen Dialogen abzeichnet.“

Dem waren „drei Klarstellungen“ hinzugefügt:

„1. Der Begriff ‚Kirchengemeinschaft‘ steht hier für ‚Einheit der Kirche‘ (unitas; communio) und meint nicht lediglich eine Vorstufe zur Einheit.

2. Es wird davon ausgegangen, daß der Konsens in der Lehre zwar eine wichtige, aber nicht die einzige Voraussetzung und der einzige Grund für Kirchengemeinschaft ist.

3. ‚Grundkonsens‘ sei hier zunächst arbeitshypothetisch definiert als dasjenige Maß und diejenige Art von Konsens – sei es in einer Einzellehre, sei es in der Totalität kirchlicher Lehre –, die Kirchengemeinschaft als Einheit in der Vielfalt, nicht als Vereinheitlichung, ermöglichen und gestatten.“

I. Ökumenischer Konsens

„Konsens“ und „ökumenischer Konsens“

Es war angebracht, daß einige der Referate (Beinert; Meyer) und dann auch die Konsultation selbst Überlegungen zum Begriff und Verständnis von „Konsens“ vorausschickten. Auf dem Hintergrund dessen sind drei Dinge zu nennen, die zu den – zumindest impliziten – Voraussetzungen der Überlegungen gehörten:
a) Im Bereich ökumenischer Theologie und ökumenischer Dialoge, also dort, wo es um das Verhältnis getrennter Kirchen oder Konfessionen zueinander geht, bedeutet „Konsens“ zunächst einmal, so Wolfgang Beinert (s.u. S. 61), „jenen Bestand von Gemeinsamkeiten zwischen Konfessionen..., der nach einem diskursiven Vergleich von Handlungen, Glaubensinhalten und Lehrformulierungen als konsonant“ festgestellt oder beurteilt wird. Zumindest implizit operierte die Konsultation im wesentlichen auf der Grundlage eines solch allgemeinen Konsensverständnisses. Dabei kann noch offen bleiben, ob ein solcher Konsens sich auf Einzelfragen oder auf das Ganze der Handlungen, Glaubensinhalte und Lehrformulierungen bezieht. Auch bleibt offen, wer einen solchen Konsens feststellt und ob dieser Konsens einen offiziell-kirchlichen Charakter hat bzw. von den Kirchen rezipiert worden ist.
b) Zugleich gilt – und auch hier lag für die Konsultation eine zumindest implizite Voraussetzung ihrer Überlegungen: Im Bereich ökumenischer Theologie und

ökumenischer Dialoge bedeutet die Feststellung eines Konsenses, daß in der jeweils erörterten Einzelfrage oder im Blick auf das Ganze der Handlungen, Glaubensinhalte und Lehrformulierungen der Grund für eine Kirchentrennung entfällt und Kirchengemeinschaft möglich ist. „Ökumenischer" Konsens ist also „einheitsermöglichender, einheitsstiftender Konsens". Hier liegt sein „Proprium" (Meyer, s.u. S. 117).
c) Schließlich gehörte noch ein Drittes zu den die Konsultation bestimmenden Voraussetzungen: „Ökumenischer", d.h. einheitsermöglichender, einheitsstiftender Konsens ist nicht einfach Übereinkunft der Christen und Kirchen untereinander, sondern ihre Übereinstimmung in der Wahrheit des christlichen Glaubens. Der Bezug zur Wahrheitsfrage ist für ihn konstitutiv. Zwar geht es im Bemühen um ökumenischen Konsens nicht um Wahrheitserkenntnis in der Weise, daß in ihm die Wahrheit erhoben wird. Wohl aber geht es darum, zu erkennen, sich zu vergewissern und zum Ausdruck zu bringen, daß zwischen den Kirchen Gemeinschaft in der Wahrheit des Glaubens besteht. „Nur als Ausdruck und Vergewisserung dieser Gemeinschaft in der Wahrheit ist der im Dialog gesuchte und gefundene Konsens einheitsermöglichender, einheitsstiftender Konsens" (Meyer, ib.). Und umgekehrt: „...die im Glauben bekannte Wahrheit ist ihrem ganzen Wesen und Anspruch nach Zustimmung nicht nur zu einem Sachgehalt, sondern auch zu einer Gemeinschaft" und „zielt von daher immer auf Konsens" (Beinert, s.u. S. 58).
Von diesen Voraussetzungen ausgehend unterstrich die Konsultation, bevor sie sich der Grundkonsens-Frage zuwandte, folgende Aspekte im Verständnis von ökumenischem Konsens überhaupt:

Doxologie als Primärgestalt des Konsenses

Weil ökumenischer Konsens nicht in erster Linie Übereinkunft der Christen und Kirchen untereinander, sondern ihre gemeinsame Zustimmung zu Gottes versöhnender und gemeinschaftsstiftender Wahrheit ist, ist dieser Konsens seinem innersten Wesen nach doxologisch. Er ist „Homologie": öffentlich und verbindlich bekennender Lobpreis des Heilshandelns Gottes in Christus.
Das gilt auch dann, wenn die Aufarbeitung bestehender Glaubens- und Lehrunterschiede mit allem, was sie an theologischer und historischer Differenziertheit erfordert, dem ökumenischen Konsens immer wieder eine stark lehrhafte Gestalt aufnötigt, die seinen doxologischen Charakter zu verdecken scheint.
Es ist darum unerläßlich, daß der Konsens, auf welche Fragen des Glaubens auch immer er sich bezieht, transparent bleibt für das, was er seinem Wesen nach ist. Denn seine Transparenz zur und seine Überführbarkeit in Doxologie sind Ausdruck der unumkehrbaren Relation von Wahrheit und Einheit. Sie erweisen seine Echtheit und Tragfähigkeit als einheitsermöglichender und einheitsstiftender Konsens.

Gelebte Gemeinschaft und Konsens

Wie schon die Aufgabenbeschreibung der Konsultation sagte, ist der Konsens in Glauben und Lehre „nicht die einzige Voraussetzung und der einzige Grund für Kirchengemeinschaft". Erst recht ist er nicht der einzige Ausdruck sichtbarer

und erfahrener Kirchengemeinschaft. Er ist dies nur, sofern er eingebunden und eingebettet ist und bleibt in das gesamte, besonders das gottesdienstlich-sakramentale Leben der Kirche (Kretschmar, s.u. S. 78).
Schon die doxologische Dimension des Konsenses weist darauf hin. Besonders deutlich aber wird dies dort, wo in Vergangenheit und Gegenwart die Einheit der Kirche in ihren konstitutiven Elementen beschrieben und dabei der Konsens in Glauben und Lehre stets und unmittelbar auf das gemeinsame gottesdienstlich-sakramentale Leben der Kirche bezogen und mit ihm verbunden wird.
Aber bereits das Bemühen um ökumenischen Konsens setzt gelebte und erfahrene Gemeinschaft voraus. Es erwächst immer nur im Raum einer „gewissen Gemeinschaft" (vgl. Ökumenismusdekret [UR] 3), die bereits gegeben ist und gelebt wird: in der Taufe, im Glauben, im geistlichen Leben, im gemeinsamen christlichen Zeugnis und Dienst.
Das Verhältnis zwischen Konsens und gelebter Gemeinschaft ist darum eine Wechselbeziehung und bleibt es auch. Gelebte Gemeinschaft ist nicht nur der Nachvollzug des Konsenses, und Konsens ist nicht nur der Nachvollzug gelebter Gemeinschaft. Beides muß miteinander wachsen und sich wechselseitig vertiefen.

Konsens und kirchliche Strukturen

Ist es das Proprium des ökumenischen Konsenses, daß er auf „Gemeinschaft in der Wahrheit" abzielt, dann kann er nicht vor den Fragen nach Gestalt, Ordnung und Struktur dieser Gemeinschaft haltmachen. Denn Gemeinschaft in der Wahrheit ist ja stets eine aus der Wahrheit lebende, d.h. konkret erfahrene und ihrem Auftrag gemäß handelnde Gemeinschaft.
Selbst wenn die Fragen kirchlicher Strukturen nicht für alle Kirchen dasselbe Gewicht besitzen, kann doch keine Kirche – weder im Blick auf ihr eigenes gemeinschaftliches Leben, noch im Blick auf die Gestaltung ihres Verhältnisses zu anderen Kirchen – diese Fragen ausklammern (vgl. Kretschmar, s.u. S. 90-92).
Im Bemühen um kirchliche Gemeinschaft ist das zumeist beachtet worden. Zusammen mit und in enger Bezogenheit auf Glaubens- und Lehrfragen widmet es sich auch den Fragen kirchlicher Ordnung und Verfassung: Fragen nach den kirchlichen Dienstämtern, ihrem Wesen und ihrer Zuordnung, nach Autorität und Verbindlichkeit kirchlichen Lebens und Lehrens oder nach Notwendigkeit und Angemessenheit umgreifender kirchlicher Strukturen. Wo immer heute die Grundforderungen kirchlicher Gemeinschaft beschrieben werden, gehört darum sowohl der Hinweis auf die Gemeinschaft im kirchlichen Amt, als auch der Hinweis auf die Notwendigkeit gemeinsamer kirchlicher Strukturen, die der Gemeinsamkeit des Lebens und missionarisch-diakonischen Handelns dienen, mit hinzu.

II. Die Entsprechung zwischen ökumenischem Konsens und Einheit der Kirche und die Eingrenzung des Konsenses auf das zur Einheit Notwendige und Hinreichende

Ist „ökumenischer" Konsens per definitionem auf die Einheit der Kirche ausgerichtet, so tritt das Verständnis von ökumenischem Konsens in wesenhafte

Korrespondenz zum Verständnis von Einheit der Kirche. Ein allgemeiner und abstrakter Konsens-Begriff kann nur in sehr begrenztem Maße sagen, was ökumenischer Konsens ist oder zu sein hat.
Als Maxime gilt darum:

Die Einheit der Kirche kann nur von einem ihrem Wesen entsprechenden Konsens ermöglicht, getragen und bewahrt werden.

Das hat eine Reihe wichtiger Implikationen für das Verständnis von ökumenischem Konsens. Eine dieser Implikationen stand im Mittelpunkt der Konsultation und ihrer Überlegungen:
Wenn nach allgemeiner, vom neutestamentlichen Zeugnis getragener Überzeugung die Einheit der Kirche eine Einheit in Verschiedenheit ist und nicht Uniformität bedeutet, dann steht auch der der Einheit dienende Konsens nicht unter der Forderung nach Uniformität, sondern muß in irgendeiner Weise der Verschiedenheit in der Einheit Raum geben.[2]
Das Postulat, ökumenischer, einheitsermöglichender Konsens müsse in dem, worauf er sich inhaltlich bezieht, stets und in jedem Falle völlige Deckungsgleichheit der Auffassungen und Aussagen erzielen, würde den ökumenischen Konsens bereits im Ansatz verfälschen, weil er sich an einem falschen Verständnis von Einheit der Kirche orientiert. Und umgekehrt: Die richtige Rede von einer „Einheit in Verschiedenheit" wird zu einem bloßen Slogan, wenn nicht klar darüber Rechenschaft gegeben wird, welcher Art denn der Konsens ist, der dieser Einheit in der Verschiedenheit dient.
Im ökumenischen Bereich ist darum die Rede von einem „vollen Konsens" zwar alles andere als falsch; sie wird es aber in dem Augenblick, wenn man damit grundsätzlich einen von allen Verschiedenheiten gleichsam entkeimten Total- oder Maximalkonsens meint.
Das Suchen nach Einheit der Kirche und nach dem sie ermöglichenden Konsens muß also, wenn es dem Wesen der Einheit entsprechen soll, stets von der Frage nach der Begrenzung oder Konzentration auf das zur Einheit Hinreichende begleitet sein. Nur das zur Einheit Hinreichende ist das zur Einheit Notwendige. Oder noch anders gesagt: Im ökumenischen Bemühen ist nicht ausschließlich nach den Grenzen der Verschiedenheit, sondern ebenso ernsthaft nach den Grenzen des Konsenses zu fragen.
Damit stand die Konsultation vor ihrer „Hauptaufgabe", wie die ihr vorgegebene Problembeschreibung (s. o.) sie skizziert und mit dem Hinweis auf den Gedanken des „Grundkonsenses" angegeben hatte.
Bei ihrer Verfolgung des Grundkonsens-Gedankens setzte die Konsultation mit der Frage nach dem theologiegeschichtlichen Befund ein und wandte sich erst dann dem ökumenischen Befund zu.
Es mag von Vorteil sein, in diesem Bericht umgekehrt zu verfahren und mit der Beschreibung und Analyse des gegenwärtigen ökumenischen Befundes zu beginnen. Dadurch werden von vornherein die außerordentliche Aktualität der Frage nach dem Grundkonsens deutlich und die Dringlichkeit ihrer Klärung.

III. Grundkonsens-Gedanke und Grundkonsens-Terminologie im ökumenischen Dialog

(Ökumenischer Befund)

In den Referaten wurde eine Reihe wichtiger Dialoge der letzten Zeit ins Auge gefaßt: der anglikanisch/katholische Dialog (ARCIC I), der anglikanisch/lutherische, der katholisch/lutherische, der katholisch/methodistische, der lutherisch/methodistische und der methodistisch/reformierte Dialog. Es wurden also alle auf der Konsultation vertretenen Kirchen und ihre ökumenischen Bemühungen irgendwie erfaßt, wenn auch nicht in der ganzen Breite der von ihnen geführten Dialoge. Zwei für die Grundkonsens-Problematik wichtige Dialoge, die auf der Konsultation unberücksichtigt blieben – der lutherisch/reformierte Dialog und der katholisch/orthodoxe Dialog –, sollen in diesem Bericht an einer Stelle, wo es sich um der Sache willen nahelegt, herangezogen werden.[3]

Der Gesamtbefund

Der Gesamtbefund zeigt:

In allen untersuchten Dialogen begegnet – in unterschiedlicher Weise und mit mehr oder minder großer Ausdrücklichkeit – der Gedanke einer Eingrenzung des gesuchten Konsenses oder die Unterscheidung zwischen notwendiger Übereinstimmung und zulässiger Verschiedenheit, zwischen Grundlegendem/Wesentlichem und weniger Grundlegendem/weniger Wesentlichem. Sie alle operieren also in irgendeiner Form mit dem Grundkonsens-Gedanken und von daher auch mit der Grundkonsens- oder einer äquivalenten Terminologie. In einigen der Dialoge werden diese Terminologie und der dahinterstehende Grundkonsens-Gedanke sogar ausdrücklich reflektiert.

Im Blick auf den Dialog zwischen Anglikanern und Katholiken konstatierte das Referat von J. Robert Wright, das dem Grundkonsens-Gedanken und der entsprechenden Terminologie samt ihrem Gebrauch ansonsten durchaus mit Vorbehalten gegenübersteht: „Die Analyse der fünf chronologischen Schichten des Schlußberichts von ARCIC I hat gezeigt, daß hier – unbeschadet gewisser Unklarheiten – eine dem ‚Grundkonsens'-Begriff ähnliche Begrifflichkeit ausführlich benutzt wurde. Der Schlußbericht stellt damit für Anglikaner das erste Auftreten einer Konsens-Terminologie dar, die für den ökumenischen Dialog des Anglikanismus sehr wichtig ist" (s. u. S. 152).
Geoffrey Wainwright faßte seine Untersuchung der verschiedenen von methodistischen Kirchen geführten Dialoge folgendermaßen zusammen: „Die Differenzierung zwischen notwendiger Übereinstimmung und zulässiger Verschiedenheit, zwischen ‚Lehre' und ‚Meinung', wie sie uns bei Wesley begegnet, begegnet... in verschiedener Form auch in den ökumenischen Bemühungen der Methodisten" (s. u. S. 165).
Harding Meyer meinte von den interkonfessionellen Dialogen der Lutheraner insgesamt sagen zu können: Die Anwort auf die Frage, ob „der zum Konzept des ‚Grundkonsenses' sich entwickelnde Gedanke einer Eingrenzung oder ‚Konzentration' des zur Einheit notwendigen und hinreichenden Konsenses" in den Dialogen seine Anwendung findet, könne „nur positiv" beantwortet werden. „Gerade... im konkreten Vollzug der Dialoge beginnt das Konzept des ‚Grundkonsenses' sich schon sehr früh abzuzeichnen und gewinnt dann immer deutlichere Konturen" (s. u. S. 123f.).

Die Begrifflichkeit

Die benutzte Begrifflichkeit ist variabel:
Im anglikanisch/katholischen Dialog (s. das Referat von Wright) sind es die Begriffe „substantieller Konsens" (substantial consensus), „substantielle Übereinstimmung" (substantial agreement), „grundlegende Übereinstimmung" (basic agreement), „Übereinstimmung in wesentlichen Punkten" (agreement on essential points), „Konsens in wesentlichen Fragen" (consensus on essential matters) und – später im Rezeptionsprozeß – „in der Substanz übereinstimmend" (consonant in substance).
Der Begriff „Konvergenz" (significant convergence) meint offensichtlich weniger als „agreement" und „consensus".
In den lutherisch/katholischen Gesprächen (s. das Referat von Meyer) begegnen Begriffe oder Redeweisen wie „weitreichender Konsens", „weitreichende Übereinstimmung", „grundlegende Gemeinsamkeit", „fundamentale Gemeinsamkeit", „Gemeinschaft in zentralen christlichen Wahrheiten", „gemeinsames Bekenntnis zentraler Glaubenswahrheiten", „Konsens in der Sache" und dann besonders „Grundkonsens".
Ob der Begriff „Konvergenz" stets weniger als „Konsens" oder „Übereinstimmung" meint, ist nicht immer genau auszumachen. Die Behauptung z. B., daß hinsichtlich der Ordination und ihres sakramentalen Charakters eine „sachliche Konvergenz" und in der Lehre vom „opus operatum" eine „wachsende Konvergenz" besteht, bedeutet, wenn man auf die inhaltlich erzielte Verständigung schaut, kaum weniger als „grundlegende Gemeinsamkeit" oder „Grundkonsens".
Auch die Unionsverhandlungen der Methodisten und ihre Dialoge mit Katholiken, Lutheranern und Reformierten (s. das Referat von Wainwright) sind durchzogen von der Grundkonsens-Terminologie. Sie sprechen vom „wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens" (substance of Christian faith), von den „Grundlagen des Glaubens und der Ordnung der Kirche" (fundamentals of the faith and order of the Church), den „grundlegenden Wahrheiten" (fundamental truths), den „grundlegenden Glaubenslehren" (fundamental doctrines of faith) und entsprechend von „bedeutsamen Gemeinsamkeiten in vielen zentralen Fragen", vom „gemeinsamen Bekenntnis zentraler Wahrheiten, die den Kern des christlichen Evangeliums betreffen", von einer „Übereinstimmung in wesentlichen Lehrfragen" (substantial doctrinal agreement) oder einer „wesentlichen Übereinstimmung" (essential agreement), von „genügender" oder „hinreichender Übereinstimmung" (sufficient agreement), von „Grundübereinstimmungen" (basic commonalities) oder „gemeinsamen Grundüberzeugungen" (basic common convictions) und – immer wieder – von „grundlegender Übereinstimmung" (basic agreement, fundamental agreement, agreement on... fundamental matters).
Dieser terminologische Befund als solcher bleibt jedoch zunächst einmal ein nur formaler Befund. Man müßte von Fall zu Fall den sachlichen Kontext analysieren, um genau sagen zu können, ob es sich jeweils um eine bloße façon de parler handelt, die lediglich und in vager Form die Wichtigkeit eines erreichten Konsenses signalisieren möchte, oder ob damit tatsächlich der jeweils erreichte Konsens als ein zur Verwirklichung von Kirchengemeinschaft hinreichender Konsens

bezeichnet werden soll. Eine solche Detailanalyse konnte die Konsultation verständlicherweise nicht leisten. Die Untersuchung von J. Robert Wright kommt dem noch am nächsten.
Soviel aber gibt der terminologische Befund als solcher auf jeden Fall her:
Erstens: Er impliziert den Gedanken einer Eingrenzung oder Konzentration des Konsenses auf das Substantielle, Wesentliche, Zentrale oder Grundlegende.
Zweitens: Die Tatsache, daß in dieses terminologische Feld auch der Begriff der „genügenden" oder „hinreichenden Übereinstimmung" (sufficient agreement) gehört, bedeutet zweierlei. Einmal legt sie nahe, daß zumindest tendenziell die aufgezählten Begriffe den vollen und hinreichenden ökumenischen Konsens und nicht eine bloße Vorform dessen meinen. Zugleich macht sie deutlich, daß diese Begriffe nicht einfach gleichbedeutend sind mit dem Begriff „hinreichender Konsens", sondern näher bestimmen und erklären möchten, was hinreichender Konsens ist und worin er besteht.
Drittens: In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle bezieht sich die gebrauchte Grundkonsens-Terminologie jeweils auf einzelne Kontroversfragen und die in ihnen erzielte Verständigung. Nur selten meinen der Begriff „Grundkonsens" oder seine Äquivalente das inhaltliche Ganze der zur Einheit notwendigen und hinreichenden Glaubens- oder Lehrübereinstimmung. Im Sinne der Dialogdokumente gibt es also eine Fülle von einzelnen „Grundkonsensen". Darin deutet sich bereits an, daß der Grundkonsens-Begriff, wie er in den Dialogen gebraucht wird, die besondere Art der erzielten Konsense bezeichnen möchte: Es sind Konsense, die bei der jeweils erörterten Sachfrage das, was in ihr als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, abdecken und zugleich – also auch „im Konsens"! – sagen, die eventuell verbleibenden Unterschiede in dieser Sachfrage seien zulässig, legitim, vielleicht sogar wertvoll und bedürften darum nicht der Aufhebung.

Reflexionen über den Grundkonsens-Gedanken

Die letzte Beobachtung wird dort bestätigt, wo in den Dialogen gezielte Reflexionen über den Grundkonsens-Gedanken oder die Grundkonsens-Terminologie angestellt werden. Allerdings ist das in den Dialogen selbst bislang – erstaunlicherweise – nur selten geschehen. Auf der Konsultation wurde vor allem auf zwei Fälle verwiesen:
Einmal ist der katholisch/lutherische Dialog zu nennen. Das Referat von Harding Meyer verweist auf drei Zusammenhänge, in denen es dort zu Reflexionen über den Konsens gekommen ist: Erstens die schon sehr frühen (Malta-Bericht, 1972) Überlegungen zum katholischen Gedanken von einer „Hierarchie der Wahrheiten" und zum reformatorischen Gedanken von der „Mitte des Evangeliums"[4] und zum Verhältnis beider Gedanken zueinander; zweitens und drittens die späteren („Einheit vor uns", 1984) Erörterungen über das Verständnis von Einheit bzw. über Einheitsmodelle und vor allem die ausführlicheren Überlegungen zur „Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit seiner Ausdrucksformen".
Diese Reflexionen verweisen auf vier Dinge:
1) Sie deuten zumindest an, daß in der Lehrtradition beider Kirchen der Grundkonsens-Gedanke angelegt ist; 2) sie zeigen die enge Korrespondenz zwischen Verständnis von Einheit und Verständnis von ökumenischem Konsens; 3) sie bie-

ten Hinweise zur Beantwortung der Frage, wo in einer erörterten Kontroversfrage die Linie verläuft oder verlaufen könnte zwischen dem, was der Übereinstimmung bedarf, und dem, was nicht notwendigerweise zum Konsens gebracht werden muß; 4) sie verbinden den Grundkonsens-Gedanken mit der Entkräftung früherer Lehrverurteilungen in dem Sinne, daß die Erreichung eines Grundkonsenses in einer bislang kontroversen Lehrfrage frühere gegenseitige Lehrverurteilungen gegenstandslos macht.

Der zweite Fall ist der anglikanisch/katholische Dialog. Diesem Dialog, der ja bereits in seiner ersten Phase mit Begriffen wie „substantieller Konsens", „substantielle Übereinstimmung" und „grundlegende Übereinstimmung" operiert hatte, war von den Kirchen in ihren Reaktionen auf seine Ergebnisse die Frage gestellt worden, was denn mit diesen Begriffen gemeint sei. Die Dialogkommission antwortete darauf in ihren „Erläuterungen" (1979) mit einer knappen Definition, in der es heißt: Die Kommissionsmitglieder bezeichnen damit „ihre einmütige Übereinstimmung ‚in wesentlichen Fragen, in denen die Lehre ihrer Meinung nach keine Verschiedenheit zuläßt'". Und sie fügte hinzu: Die in einer Kontroversfrage erreichte „substantielle Übereinstimmung" gibt der Kommission zugleich die Gewißheit, „‚daß, wenn in irgendwelchen Punkten noch Uneinigkeit besteht, diese aufgrund der hier erarbeiteten Prinzipien überwunden werden kann'".

Es ist klar, daß diese Reflexionen noch unzureichend und unbefriedigend sind und daß sie weitergetrieben werden müssen. Sie können auch, wie es später geschieht, von anderen Dialogen her, die auf der Konsultation unberücksichtigt blieben, noch ergänzt werden. Dennoch bieten sie bereits wichtige Elemente und Richtungshinweise für die dringend notwendige genauere Klärung des Grundkonsens-Gedankens.

IV. Der Grundkonsens-Gedanke in der Tradition der Kirchen

(Theologiegeschichtlicher Befund)

Die beiden Grundsatzpapiere (Kretschmar und Beinert) dienten in besonderer Weise der Herausstellung des theologiegeschichtlichen Befundes. Aber auch andere Referate (Wainwright; Meyer; Sykes[5]) beschäftigten sich z.T. recht ausführlich mit dem theologiegeschichtlichen Aspekt.

Hinsichtlich der auf der Konsultation vertretenen Kirchen ergab sich als theologiegeschichtlicher Gesamtbefund:

Für keine der am ökumenischen Dialog unserer Zeit beteiligten Kirchen ist der Grundkonsens-Gedanke, mit dem sie im Dialogvollzug und in seinen Ergebnissen faktisch operieren, eine Innovation. Vielmehr steht hinter ihm sowohl die gemeinsame biblische und altkirchliche Überlieferung als auch ihre je eigene theologische und kirchliche Tradition.

Neues Testament und Alte Kirche

Das Referat „Grundkonsens im Neuen Testament" (Fundamental consensus in the New Testament) des englischen Neutestamentlers James D. G. Dunn, das im weiteren Rahmen der Puerto-Rico-Konsultation gehalten und deshalb hier nicht

abgedruckt wurde[6], schien den meisten Konsultationsteilnehmern die „fundamentale Verschiedenheit" (fundamental diversity) des neutestamentlichen Zeugnisses und Kanons allzu stark und auf Kosten ihrer Einheit zu betonen. Aber auch nach Dunn wird die Verschiedenheit des neutestamentlichen Kanons durch einen „Grundkonsens" (fundamental consensus) zusammengehalten. Dieser Grundkonsens – die „integrierende Mitte" – könne „mit den beiden Worten ‚Ostern' und ‚Pfingsten' zusammengefaßt werden": Die Auferstehung Jesu vom Tod und die Erfahrung des Geistes Gottes seien die beiden Elemente, die in ihrer Zusammengehörigkeit und in ihrem Wechselbezug diesen Grundkonsens des neutestamentlichen Zeugnisses in der Verschiedenheit der Bezeugungen ausmachen. „Wenn wir nach einem Grundkonsens im NT fragen, und zwar im doppelten Sinne dessen, was vom ersten Augenblick an und dann durchgängig, über die ganze Spannweite der neutestamentlichen Schriften hinweg als für das Christentum zentral erscheint, so müssen wir mit Ostern und Pfingsten, mit Christus und dem Geist einsetzen."[7]

Dieser Grundkonsens findet Ausdruck und Gestalt besonders in den elementaren neutestamentlichen Bekenntnisformulierungen („Präsymbola"; z.B. 1Tim 3,16; 1Petr 3,18), aber ebenso in den ersten Predigten des Petrus (Apg 2) und des Paulus (Apg 17).

Selbst wenn, wie manche Konsultationsteilnehmer meinten, eine eingehendere Beschäftigung mit den neutestamentlichen Bekenntnisformeln – ihrem Inhalt, aber auch ihrer Motivation und Funktion – um der Klärung des Grundkonsens-Gedankens willen wünschenswert gewesen wäre, dazu vielleicht auch ein Blick auf den Bericht über das sogen. Apostelkonzil (Apg 15) mit seiner Betonung des einheitsstiftenden gemeinsamen Glaubens (Apg 15,11) und seiner, zumindest grundsätzlichen Differenzierung zwischen nicht notwendigen und „notwendigen Dingen" (vgl. Apg 15,28), so wurde doch deutlich: Das Neue Testament sucht und kennt in der Tat etwas wie einen formulierbaren und auch formulierten Grundkonsens, in dem die Einheit des Glaubenszeugnisses und die Gemeinschaft der Glaubenden zum Ausdruck kommt.

Die patristische Zeit wurde auf der Konsultation nicht thematisiert. Jedoch ging das Paper von Georg Kretschmar in einem Anfangskapitel kurz auf das „altkirchliche Erbe" ein und zeigte in knapper Form einige wichtige Linien und Anhaltspunkte auf. Es setzte bei Irenäus von Lyon ein, für den das „kerygma tes aletheias" auch in der Verschiedenheit der Länder und Sprachen überall dasselbe ist. Den „Kanon der Wahrheit", wie er ihn umreißt (Adv. haer. 1,10,1) und von dem aus „ein Weg zu den festen Taufsymbolen des vierten Jahrhunderts (führt)", könne man durchaus als einen „Fundamentalkonsens" bezeichnen, „der unabdingbare aber auch zureichende Voraussetzung von Kirchengemeinschaft ist" (s.u. S. 78).

Allerdings zeigt sich, daß der so umrissene „Kanon der Wahrheit" angesichts neuer häretischer Gefährdungen als Bestimmung des Fundamentalen nicht genügt. Es kommt deshalb zu den konziliaren Lehrentscheidungen des 4. Jahrhunderts (Nizäa 325; Konstantinopel 381) und damit zu Neuformulierungen des Fundamentalkonsenses, die den bisherigen Konsens bestätigen und zugleich überholen und nunmehr als zureichender Grund von Kirchengemeinschaft gelten, bis dann im 5. Jahrhundert in der Christologie (Chalcedon) eine erneute Bestimmung des Fundamentalen nötig wird, die wiederum die bisherigen Bestimmungen voraussetzt und sie zugleich entfaltet und fortführt.

Georg Kretschmar sagte zusammenfassend, „daß die Thematik ‚Grundkonsens' uns in die Frühzeit der Kirche zurückführt, also nicht erst heute aufgegeben ist" (s. u. S. 79).
Wichtig ist, daß dabei sichtbar wird, wie die altkirchliche Bekenntnisbildung, und damit die fortschreitende kirchliche Bekenntnisbildung überhaupt, unmittelbar in den Bereich der Frage nach einem Grundkonsens hineingehört. Diese Verbindung des heutigen Grundkonsens-Gedankens zur kirchlichen Bekenntnisbildung wurde auf der Konsultation auch in anderen Zusammenhängen immer wieder betont.

Luthertum

Die implizite und explizite Unterscheidung zwischen dem, was für den Glauben und die Einheit im Glauben notwendig oder grundlegend ist, und dem, was als nicht notwendig oder weniger grundlegend gelten kann, ja muß, ist für die lutherische Reformation und ihr Denken in hohem Maße charakteristisch.[8] Sie ist geradezu eine Signatur reformatorischen Denkens und begegnet in verschiedenen Zusammenhängen und Ausprägungen.
Georg Kretschmar (s. u. S. 83-86) sprach von „zwei Weisen", in denen die Wittenberger Reformation „das für die Einheit der Kirche in Zeit und Raum . . . Fundamentale aussagt":
Einmal ist für sie das Ganze des Glaubens in den altkirchlichen Symbolen verwahrt. Die Katechismen Luthers legen es aus und sind in diesem Sinne die „Summe christlicher Lehre" für die Gemeinde. Sie zeigen zugleich, wie dieses Ganze des Glaubens seine ordnende Mitte hat im „Rechtfertigungsartikel von Christo".
Zum anderen kommt es in den Auseinandersetzungen sowohl mit den „Altgläubigen" als auch mit „Schwärmern" zur Ausbildung verbindlicher evangelischer Lehrtexte in Form von Bekenntnisschriften, die nunmehr „Artikel für Artikel" auflisten und entfalten, was der Glaube glaubt. Ist das in den Katechismen entfaltete Credo die „Summe der Lehre" für die Gemeinde, so sind die Bekenntnisschriften „Summe der Lehre" für die „Gelehrten", d. h. für Pastore und theologische Lehrer. Sie zielen „auf die Herausstellung eines für die Kircheneinheit unabdingbaren, aber auch zureichenden Grundkonsenses ab". Auch diese reformatorische Bekenntnisbildung, die sich in Analogie zur altkirchlichen Bekenntnisbildung versteht, wird von der Mitte des Glaubens, wie die Reformation sie versteht, bestimmt: es geht „um Abklärung dessen, was um dieser Mitte willen unabdingbar zu lehren ist . . ."
Es kann geschehen, daß die Differenzierung zwischen Notwendigem und Nichtnotwendigem bis in die Struktur einzelner Bekenntnisschriften durchschlägt, wie das z. B. bei der Confessio Augustana der Fall ist mit ihrer Zweiteilung in „Hauptartikel des Glaubens" und Artikel hinsichtlich der zu ändernden „Mißbräuche" oder – noch deutlicher – in den Schmalkaldischen Artikeln, die mit drei Kategorien oder Unterscheidungen arbeiten: den nicht kontroversen trinitarischen und christologischen Artikeln, den unbedingt zu klärenden Kontroversartikeln und schließlich solchen Artikeln, über die man sich akademisch verständigen kann.
Nun begegnet aber in der lutherischen Reformation noch eine andere Art der Unterscheidung zwischen Notwendigem und Nichtnotwendigem, die bei Georg Kretschmar kurz zur Sprache kam (s. u. S. 86-88), auf die aber Harding Meyer

in seinem Referat besonders einging. Er beschrieb sie anhand von Artikel 7 der Confessio Augustana, dem locus classicus der lutherischen Unterscheidung zwischen dem zur Einheit der Kirche Notwendigen und Nichtnotwendigen.
Zwei Gedanken greifen dabei ineinander: einmal die Unterscheidung zwischen „Sache" (res) und „Worten" (verba), zum anderen die Unterscheidung – z. B. in CA 7 – zwischen „doctrina evangelii" und „traditiones humanae".
Die alte, z. B. bei Irenäus (s. o. S. 21) begegnende Unterscheidung zwischen – einerseits – der „Sache" des Glaubens (Irenäus: kerygma tes aletheias), auf die es ankommt und in der Einmütigkeit bestehen muß, und – andererseits – den „Worten", mit denen man von der „Sache" redet (Irenäus: „Sprachen"), ist auch Luther vertraut. Eine ökumenische Anwendung findet sie bei ihm beispielsweise dort, wo es um das Verhältnis zu den „Böhmen" geht. Der Tenor seiner Aussagen, von denen die beiden Vorreden zum Bekenntnis der Böhmen sowohl von Georg Kretschmar (s. u. S. 87f.) als auch von Harding Meyer (s. u. S. 121f.) zitiert wurden, ist: Die Verschiedenheiten zwischen ihm und den Böhmen in solch zentralen Fragen wie Gnade, Vergebung der Sünden, Sakramente, die ihn „einigemal beunruhigt" haben, sind nur eine Verschiedenheit in den „Worten", die die Gemeinsamkeit „in der Sache selbst" (res ipsa) nicht berührt.[9]
Diese Unterscheidung zwischen „Sache" (res) und „Sprache" (verba) tritt nun mit der, vor allem in CA 7 begegnenden Unterscheidung zwischen „doctrina evangelii" und „traditiones humanae seu ritus aut ceremoniae ab hominibus institutae" in so enge Verbindung, daß man sie als theologisch letztlich gleichbedeutend, zumindest als sich gegenseitig interpretierend ansehen muß.
Das bedeutet hinsichtlich dieser Art der Unterscheidung zwischen Notwendigem und Nichtnotwendigem ein Zweifaches:
Erstens: Hier geht es nicht mehr um jeweils einen in seinem Umfang abgrenzbaren Bestand an „Artikeln", von denen die einen notwendig oder fundamental sind und um der Einheit willen Konsens erfordern, die anderen dagegen nicht notwendig oder nicht fundamental sind und deshalb nicht unter der strikten Konsensforderung stehen. Vielmehr wird die Unterscheidung von Notwendigem und Nichtnotwendigem bzw. von Invariablem und Variablem „gleichsam ‚von außen nach innen' verlagert". „Sie wird zur Unterscheidung zwischen – einerseits – dem, was im Bereich einer jeden Frage zur Substanz des Glaubens gehört oder Bezug hat und Konsens erfordert, und – andererseits – dem, was dem Bereich menschlich-geschichtlicher Denk- und Ausdrucksformen, Perspektiven und Akzentsetzungen angehört und als solches nicht notwendig zum Konsens gebracht werden muß" (Meyer, s. u. S. 122).
Zweitens: Die Unterscheidung zwischen der „Sache", in der Übereinstimmung herrschen muß, und den „Worten", die verschieden sein können, erhält eine theologische Dimension. Mehr noch: Sie wird zu einer theologischen Forderung. Im Bereich der „Worte" braucht man nicht nur keine Gleichförmigkeit zu fordern; man darf sie nicht als notwendig fordern, weil sonst „Menschensatzungen" auf die Ebene des allein notwendigen „Evangeliums" erhoben werden. Die „satis est – nec necesse est"-Aussage von CA 7 bestätigt das, wenn man ihre Interpretation durch Melanchthons Apologie (Apol. VII,34-38) mitbedenkt, wie das Referat von Harding Meyer es tut.
Es zeichnet sich also in der Reformation eine Form von Grundkonsens-Bemühen und Grundkonsens-Verständnis ab, bei der es darum geht, das Grundlegende

nicht mehr allein durch Heraushebung der grundlegenden Lehrartikel zu bestimmen, sondern dadurch, daß auch innerhalb der Lehrartikel selbst das Grundlegende vom Nichtgrundlegenden, das Notwendige vom Nichtnotwendigen unterschieden wird.

Anglikanismus

Der Beitrag von Stephen W. Sykes zeigt in einem knappen und präzisen historischen Überblick, wie die in der kontinentalen Reformation begegnende Unterscheidung zwischen dem zum Glauben bzw. zum Heil – und darum auch zur Einheit im Glauben – unabdingbar Erforderlichen und dem dazu nicht Erforderlichen im Bereich der englischen Reformation rezipiert wird.[10] Und zwar scheint sie sich dort zu konkretisieren vor allem in der im Vorausgegangenen bereits beschriebenen Weise, nämlich als Heraushebung eines grundsätzlich abgrenzbaren Komplexes grundlegender Glaubenslehren oder Glaubensartikel, die dann in Form der „Fundamentalartikel-Lehre" ausgestaltet wurde, ähnlich wie es im 17. und 18. Jahrhundert im Bereich der kontinentalen reformatorischen Theologie geschah.
Der geschichtliche Kontext sind – im 17. Jahrhundert – die Auseinandersetzungen mit katholischen Theologen, und das Ziel ist der Erweis der Katholizität der Kirche von England. Dabei scheint eine Argumentation vorzuherrschen (Lancelot Andrewes, William Laud und später Edward Stillingfleet), die im wesentlichen auf der von Grotius, dem Genfer Casaubon und von Calixt vertretenen Linie liegt: Das Fundamentale wird bestimmt durch den Verweis auf die ungeteilte Kirche der ersten fünf Jahrhunderte (Schrift, altkirchliche Glaubensbekenntnisse und die ersten vier ökumenischen Konzile).
Auch in England gibt es demgegenüber kritische zeitgenössische Stimmen, und auch hier kommt es zu keiner Übereinstimmung in dem, was denn nun im einzelnen die „fundamentals" seien, geschweige denn zu ihrer verbindlichen Auflistung.
Der Gedanke und die Argumentation halten sich aber – stärker als auf dem Kontinent und trotz der Kritik seitens der Traktarianer wie z.B. William Palmer – durch bis ins 19. Jahrhundert. Das hatte zur Folge, daß mit dem 19. Jahrhundert der Gedanke der Fundamentalartikel „einen entschieden anglikanischen Anstrich hatte" (s.u. S. 141).

Methodismus

Bedenkt man die Herkunft John Wesleys und seine Verbundenheit mit der Kirche von England, von der sich die Trennung nur langsam vollzog, so erklärt sich allein schon von hierher, daß – wie der Beitrag von Geoffrey Wainwright (s.u. S. 155-159) zeigt – die Frage nach dem, was für den Glauben und die Einheit im Glauben wesentlich oder grundlegend ist, auch ihn immer wieder beschäftigt.
Zwar zögert Wesley, von „fundamentals" zu reden, weil er die „vielen Auseinandersetzungen über die Anzahl der ‚fundamentals'" kennt und den Begriff für „zweideutig" hält. Das aber ändert für ihn nichts daran, daß es „einige Wahrheiten (gibt), die wichtiger als andere" und „von tiefgreifenderer Bedeutung" sind. Er bezeichnet sie als „Hauptstücke der christlichen Lehre" (main branches of

Christian doctrine), als „Hauptlehren" (main doctrines), als „wesentliche Lehren" oder „wesentliche Artikel" (essential doctrines; essential articles), als „Grundelemente des Evangeliums Christi" (first elements of the gospel of Christ) oder als „grundlegende Lehren" (fundamental doctrines).
Allgemein differenziert er zwischen „Lehre" (doctrine), in der es keine Unterschiede geben darf, und „Meinungen" (opinions), in denen man durchaus voneinander abweichen kann, auch wenn er selbst bei der Zuordnung theologischer Lehrbildungen zur einen oder zur anderen Kategorie gelegentlich zögert und sogar seine Meinung ändert.
Was die „Hauptlehren" der Methodisten betrifft, so kann Wesley drei Lehren nennen: die Lehre von der Buße oder der Erbsünde, die Lehre vom Glauben als der Lehre von Christus, unserer Gerechtigkeit, auf die sich die lutherische Rede vom „articulus stantis et cadentis ecclesiae" bezieht, und die Lehre von der Heiligung, in der er das Proprium der „Methodisten" sieht. Darin ist für Wesley der Glaube an den dreieinigen Gott im Sinne des altkirchlichen Bekenntnisses inbegriffen, der für das Christentum „wesentlich" ist und ohne den niemand „ein gläubiger Christ sein kann".

Katholizismus

Natürlich bietet sich hier ein theologiegeschichtlich sehr weites Feld, aus dem man zahlreiche und sehr differenzierte Hinweise auf die Grundkonsens-Problematik herausarbeiten kann. Yves Congars Buch „Diversités et Communion"[11] mit seinen Quellen- und Literaturhinweisen ist in dieser Hinsicht die bislang umfassendste historische Fundgrube. Aber schon die Arbeit von Ulrich Valeske[12] enthält wertvolle Hinweise – auch zahlreiche Literaturhinweise – von der Zeit der Kirchenväter über die Scholastik bis hin in die jüngere Vergangenheit. Das alles konnte auf einer Konsultation und auch in den Referaten gewiß nicht entfaltet werden. Immerhin stellte das Grundsatzpapier von Wolfgang Beinert im breiteren Zusammenhang seiner Überlegungen mehrere wichtige theologiegeschichtliche Linien heraus, die auf den Grundkonsens-Gedanken zulaufen. Von ihnen wurden einige auch in Walter Kaspers Referat angesprochen.
Zunächst nannte Wolfgang Beinert – wie schon andere in ihren Referaten – die bereits im Neuen Testament ansetzende Bekenntnisbildung, die er zur Katechismenbildung in enge Beziehung setzt. Es geht hier um „Verdichtungen der Glaubensinhalte in Richtung auf eine fundamentale Übereinkunft des notwendig von Christen zu Bekennenden" (s.u. S. 67). Solche Bekenntnisse können materialiter durchaus unvollständig sein und können auch weniger zentrale Glaubensinhalte umfassen. Es können – wie in der Alten Kirche – verschiedene Glaubensbekenntnisse gleichzeitig in Gebrauch und Geltung sein, und es kann zu ihrer Erweiterung kommen. „Alle diese Tatsachen konvergieren nur unter der Voraussetzung, daß für die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft niemals der quantitative Totalkonsens, sondern nur ein Basalkonsens für nötig erachtet worden ist", der freilich „offen sein mußte für die volle Übereinstimmung mit den Quellen des Glaubens". Dieser in den Bekenntnissen formulierte Grundkonsens „war immer christologisch zentriert und stand in der Perspektive des trinitarischen Gottesbildes" (ib.).

Zweitens verwies er auf die „Geschichte der Synoden und Konzilien". Es ging ihm darum, daß die auf Synoden und Konzilen sich vollziehende Konsensbildung ausgerichtet war auf die Herausstellung dessen, was – im Sinne der Formel des Vinzenz von Lerin – die Merkmale der „universitas" und der „antiquitas" besaß. Dabei war man weniger auf die „Identität der Formeln" als auf die „prinzipielle Homologie" bedacht (s. u. S. 68).
Drittens erwähnte Wolfgang Beinert das vom Vatikanum II (UR 11) „wieder aufgegriffene" Prinzip der „hierarchia veritatum". Er charakterisierte es als „Interpretationsprinzip", das aber gleichwohl „die Erstellung eines auch quantitativ umschreibbaren Grundbestandes verpflichtender gemeinchristlicher Bekenntnisinhalte (ermöglicht)" (s. u. S. 69). Auch das Referat von Walter Kasper zog das Prinzip der „hierarchia veritatum" heran (s. u. S. 101). Allerdings scheint es, als gebe es im Verständnis und im Blick auf die ökumenische Verwendbarkeit dieses Prinzips zwischen ihm und Wolfgang Beinert einen nicht unerheblichen Unterschied. Zwar verweist dieses Prinzip für beide auf den Grund oder die Mitte des Glaubens und hat dadurch einen direkten Bezug zum Grundkonsens-Gedanken. Auch ist dieses Prinzip für beide ein „Interpretationsprinzip".[13] Aber während dieses Prinzip für Wolfgang Beinert „die Erstellung eines auch quantitativ umschreibbaren Grundbestandes verpflichtender ... Bekenntnisinhalte (ermöglicht)", lehnte Walter Kasper eine „quantitative" Deutung als „Mißverständnis" ab und betonte die unaufhebbare und verpflichtende „Ganzheit" aller Glaubensinhalte und Offenbarungsaussagen, ihr „organisches Ganzes", ihre „Struktureinheit" (ib.). Dieser Unterschied führt in die Gesamtdiskussion um den „hierarchia veritatum"-Gedanken hinein, auf die hier freilich nur verwiesen werden kann.
Viertens führte Wolfgang Beinert – und auch hier berührt sich sein Referat mit dem von Walter Kasper – die scholastische Lehre von der „fides implicita" an.[14] Er tat das unter Hinweis auf den „Traktat ‚De Fide'" klassischer katholischer Dogmatiken, in dem es u. a. darum ging festzustellen, welches die „wesentlichen Glaubensaussagen" sind, deren explizite Bejahung für die Zugehörigkeit zur communio der Kirche notwendig und hinreichend ist.[15] Wolfgang Beinert meinte, hier gehe es um „eine Art Grundkonsens", der für die Zugehörigkeit zur kirchlichen communio „ebenso notwendig wie hinreichend" sei. So verhalte es sich im Blick auf den Glauben der „einfachen Leute" (rudes): Nach kirchlicher Lehre brauche man von ihnen „nur einen Grundbestand von Bekenntnisaussagen zu verlangen, um sie in der Gemeinschaft der Kirche zu belassen" (s. u. S. 70).
Auch Walter Kasper erwähnte, wo er über die „Bedeutung von Grundkonsens" sprach, die traditionelle katholische Lehre von der „fides implicita", nach der es z. B. für die „Ungebildeten" (rudes) genüge, „wenn sie die Grundwahrheiten kennen" (s. u. S. 102f.). Aber auch hier hob er stärker als Wolfgang Beinert den Gedanken der Ganzheitlichkeit des Glaubens und seines Inhalts hervor, der gerade bei der „fides implicita"-Lehre im Hintergrund stehe: „Sie besagt, daß die grundlegenden Wahrheiten des Glaubens alle anderen Wahrheiten objektiv ... einschließen" (s. u. S. 102). Zwar genügt es für die „rudes", wenn sie „die Grundwahrheiten kennen"; aber das gilt nur, „sofern sie diese Grundwahrheiten in der Gemeinschaft, und d. h. im Sinne der Kirche, festhalten, wenn sie also subjektiv offen sind für die in ihnen objektiv angelegten Entfaltungen" (ib.).
Obwohl Walter Kasper selbst die Problematik einer Anwendung der „fides implicita"-Lehre auf das ökumenische Bemühen um Einheit der Kirchen sah

(s. u. S. 103), bejahte er doch – ebenso wie Wolfgang Beinert – ihre prinzipielle ökumenische Anwendbarkeit und weist dabei auf andere katholische Theologen und – ebenso wie Wolfgang Beinert – auf die Würzburger Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1974) hin.[16] Für ihn war gerade diese Lehre sogar etwas wie der Schlüssel zum „katholischen Lösungsversuch" der Grundkonsens-Frage und somit zum „katholischen Verständnis von Grundkonsens", für das Grundkonsens immer Konsens in und mit der Kirche ist und darum „den vollen Konsens in der ganzen Wahrheit", wie die Kirche sie lehrt, impliziert (s. u. S. 102).
Damit ist freilich die Frage nach dem bloßen theologiegeschichtlichen Befund zum Teil bereits überschritten in Richtung auf die später systematisch zu behandelnde Frage, was denn der Grundkonsens-Gedanke ökumenisch bedeutet und welche ökumenische Bedeutsamkeit er hat oder haben kann. Vorerst mag es genügen, zusammenfassend festzustellen, daß es auch katholischerseits eine Reihe von theologiegeschichtlichen Linien gibt, die ganz deutlich in das Feld des heutigen Grundkonsens-Gedankens hineinführen.
Allerdings muß im Bereich des katholisch-theologiegeschichtlichen Befundes noch ein anderer wichtiger Aspekt genannt werden.
Die hier bislang aufgezeigten vier Linien laufen alle auf ein Verständnis von Grundkonsens hinaus, nach dem Grundkonsens dadurch bestimmt ist, daß er die grundlegenden Glaubenslehren umfaßt und abdeckt. Das heißt: Grundkonsens wird durch seinen Umfang, seinen umfänglichen „Gehalt" definiert. Dabei ist es zunächst sekundär, ob man diesen umfänglichen Gehalt enger oder weiter faßt oder diesen Gehalt weniger „quantitativ" als „qualitativ" (Kasper, s. u. S. 101f.) versteht.[17]
Nun war aber schon im Vorausgegangenen, besonders bei der Darstellung des Luthertums sichtbar geworden, daß es eine theologiegeschichtliche Linie gibt, die ebenfalls auf den Grundkonsens-Gedanken zuläuft, die aber diesen Gedanken differenzierter faßt. Es geht nicht mehr allein darum, daß der Konsens in seinem Umfang, gewissermaßen durch seinen Radius die grundlegenden Glaubenslehren oder Lehrartikel einschließt. Jetzt geht es zugleich darum, daß innerhalb der einzelnen Glaubenslehren oder Lehrartikel zwischen Grundlegendem und Nichtgrundlegendem und damit zwischen Konsensnotwendigem und Nichtkonsensnotwendigem unterschieden wird. Im Fluchtpunkt dieser Linie steht ein Grundkonsens-Verständnis, dem es zwar nicht weniger um den Gehalt des Konsenses geht, das aber den Gehalt des Konsenses in einer Weise bestimmt, daß gleichzeitig die „Art", die innere „Struktur" oder die „Gestalt" von Konsens mitbedacht wird und werden muß.
Auch in den beiden katholischen Referaten wurde diese Linie durchaus sichtbar. Denn die vier genannten, auf den heutigen Grundkonsens-Gedanken zulaufenden theologiegeschichtlichen Einzellinien, waren nicht die einzigen, die Wolfgang Beinert aufzeigte. Er verwies auf zwei weitere: die katholische „Lehr- und Dogmenentwicklung" und die „wissenschaftliche Theologie". Beide Linien laufen deutlich auf jenes Verständnis von Grundkonsens hinaus, das zugleich darauf zielt, innerhalb der einzelnen Glaubenslehren zwischen Grundlegendem und Nichtgrundlegendem und damit zwischen Konsensnotwendigem und Nichtkonsensnotwendigem zu differenzieren.
So sprach Wolfgang Beinert (s. u. S. 68f.) davon, daß in der Lehr- und Dogmenentwicklung stets „Sprachspiele" verwendet werden, „die von Natur aus partiku-

lar und als solche glaubensindifferent sind“ und die „in anderen sachlichen und sprachlichen Situationen kaum übernommen werden (können)“. „Gleichwohl“ werde in dieser Verschiedenheit der Sprachformen „der Grundbestand des Glaubens“ bewahrt. Er verwies dabei auf Beispiele, die zeigen, „daß selbst unterschiedliche doktrinale Entwicklungen den Grundkonsens nie gefährden können“.[18]
Ähnlich verhält es sich in der „wissenschaftlichen Theologie“: „Sie stellte ihre Arbeit nicht auf einen Totalkonsens, sondern auf einen Basalkonsens ab.“ Er fügte erläuternd hinzu: „Das ermöglichte in der Alten Kirche ein Nebeneinander der Schulen“, die in ein und demselben Glaubensbereich – in der Christologie – verschieden lehrten und doch in der Gemeinschaft der Kirche bleiben und lehren konnten. Es ging dabei um eine Verschiedenheit der „Formeln“ und – dahinter – um eine Verschiedenheit der „Denkformen“, die den Grundkonsens in der Sache selbst nicht nur nicht berührten, sondern sogar dazu verhalfen, die Sache selbst besser zu erfassen (s. u. S. 69).[19]
Bereits im Blick auf die Synoden und Konzile der Alten Kirche hatte Wolfgang Beinert betont, daß bei deren Bemühen um Konsens „die Identität der Formeln zweitrangig (ist), wenn die prinzipielle Homologie gegeben ist“ (s. u. S. 68).
Man kann darum sagen, daß auch im Katholizismus der theologiegeschichtliche Befund Linien zeigt, die deutlich auf einen Grundkonsens-Gedanken zulaufen, der die Frage nach dem Gehalt unmittelbar verbindet mit der Frage nach der Gestalt oder der Struktur des ökumenischen Konsenses.[20]

V. Die zweifache Fassung des Grundkonsens-Gedankens

(Systematische und ökumenische Auswertung)

Beide, der gegenwärtige ökumenische wie auch der theologiegeschichtliche Befund, zeigen also nicht allein die Wichtigkeit des Grundkonsens-Gedankens. Sie zeigen zugleich, daß dieser Gedanke in zwei unterschiedlichen Fassungen begegnet. Vereinfachend hatten wir von der ersten Fassung, die in sich allerdings noch einer wichtigen Differenzierung bedarf, gesagt, sie richte sich auf den „Gehalt“, d. h. auf Ausmaß und Umfang des ökumenischen Konsenses, von der anderen, sie richte sich zugleich auf die „Gestalt“, d. h. auf Art und Struktur ökumenischer Konsense.

1. Grundkonsens als Gehalt des ökumenischen Konsenses

Diese Fassung des Grundkonsens-Gedankens ist ohne Zweifel die einfachere, gebräuchlichere und die den theologiegeschichtlichen Befund dominierende Fassung. Sie kann ihrerseits in Vorformen und in verschiedenen Ausprägungen begegnen.
Eine Vorform dieses Grundkonsens-Gedankens liegt z. B. vor, wo man darauf verweist, daß alle Kirchen trotz ihrer Trennungen eine Art Grundbestand gemeinsamer „Elemente“ und Gegebenheiten bewahrt haben wie die heilige Schrift, den Dekalog, das Gebet, insbesondere das Vaterunser, die Taufe, den Gottesdienst, das Leben aus dem Glauben und in der Liebe. Dieser Grundbestand gemeinsamer Gegebenheiten ist zwar nicht hinreichend zur Wahrung

oder Verwirklichung kirchlicher Einheit, gewährleistet aber doch eine gewisse Gemeinsamkeit des Christlichen. Er läßt zugleich den Skandal kirchlicher Trennung spüren, drängt so die Kirchen dazu, volle Einheit zu suchen, und bildet Ausgangs- und Bezugspunkt der Einheitsbemühungen.[21]
Eine andere Art der Unterscheidung von Konsensnotwendigem und Nichtkonsensnotwendigem ist die, seit den Anfängen der Kirche begegnende Unterscheidung zwischen dem Bereich der Glaubens- (und Sitten-)Lehre und dem Bereich kirchlicher Riten, gottesdienstlicher Formen, kirchlicher Gebräuche, kirchlicher Disziplin und kirchlicher Rechtssetzungen. Während in jenem Bereich Gleichheit oder Übereinstimmung gefordert wird, sind in diesem orts- und zeitbedingte Verschiedenheiten zulässig und angebracht. Selbst wenn dieser zweite Bereich nicht völliger Beliebigkeit überlassen wird und die Unterscheidungslinie zwischen beiden Bereichen oft als fließend erscheint und von den Kirchen verschieden bestimmt werden kann, ist diese Unterscheidung als solche allen Kirchen vertraut und wird von ihnen auch angewandt.[22]
Beide Gedanken führen gewiß in die Nähe des Grundkonsens-Gedankens, besonders in seiner ersten Fassung, und sind für das gegenwärtige Bemühen um ökumenischen Konsens nicht unwichtig. Dennoch stehen sie im Dialog unserer Tage und standen auch auf der Konsultation und ihrer Bestimmung, was Grundkonsens sei, am Rande. Denn im Dialog und in der Frage nach Grundkonsens im spezifischeren Sinne geht es ja darum, in welcher Weise im Bereich der Glaubenslehre selbst und gerade dort zwischen Konsensnotwendigem und Nichtkonsensnotwendigen unterschieden werden kann und muß. Auf diese Frage aber antworten jene beiden Gedanken noch nicht.

Konsens im Grundgehalt des Glaubens

Sofern der theologiegeschichtliche Rückblick diesen spezifischen Gedanken eines Grundkonsenses erkennen läßt, geht es, so hatte die Konsultation gezeigt, zumeist darum, in kürzerer oder ausführlicherer Form die grundlegenden oder wesentlichen und deshalb unverzichtbaren unter den Glaubensüberzeugungen – also den Grundgehalt des Geglaubten – besonders hervorzuheben, zu artikulieren und zusammenzufassen.
Diese Intention bestimmt besonders die fortschreitende Bekenntnis- und Dogmenbildung der Kirche: die neutestamentlichen Bekenntnisformeln, die altkirchlichen Tauf- und konziliaren Glaubenssymbole, spätere „Bekenntnisse“ oder „Professionen“, insbesondere die Bekenntnisse und Bekenntnisschriften der Reformations- und Nachreformationszeit, ebenso die Katechismen.
Indem hier der Grundgehalt dessen, was christlicher Glaube glaubt, christliches Bekennen bekennt und christliche Lehre lehrt, besonders herausgehoben und benannt wird, wird zugleich das zur Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Glaubenden Notwendige und Hinreichende herausgehoben und benannt. Das gilt auch angesichts der Tatsache, daß sich der jeweils in Gehalt, Ausmaß und Umfang beschriebene Grundkonsens in neuen Situationen und gegenüber neuen Gefährdungen und Herausforderungen des Glaubens als nicht mehr zureichend für die Erhaltung der Glaubensgemeinschaft erweisen kann. Die Intention – ob explizit oder implizit – ist jedenfalls, mit dem für den Glauben Grundlegenden und Unverzichtbaren auch das für die Gemeinschaft im Glauben Notwendige und Hinreichende herauszuheben und zu artikulieren.

„Grundkonsens" in dieser ersten Fassung hat – auch wenn er in Einzelaussagen und z. T. breit entfaltet wird – eine präzise und in sich geschlossene Gestalt:

Er ist die zur Einheit der Kirche notwendige und hinreichende Übereinstimmung, verstanden als Übereinstimmung im Grundgehalt des Glaubens.

Dieser Fassung des Grundkonsens-Gedankens entspricht der Singulargebrauch des Grundkonsens-Begriffes.

Es ist alles andere als zufällig, daß diese Fassung des Grundkonsens-Gedankens und Grundkonsens-Begriffes einen guten Teil ihrer heutigen ökumenischen Aktualität gerade unter Bezugnahme auf kirchliche Bekenntnisbildungen gewonnen hat: vor allem im Zusammenhang mit dem 450. Jahrestag der Confessio Augustana (1980), aber auch der 1600-Jahr-Feier des 2. Ökumenischen Konzils (1981).
Der Ertrag der intensiven ökumenischen, vor allem lutherisch/katholischen Beschäftigung mit dem Augsburger Bekenntnis wurde immer wieder mit Worten, Bildern und Begriffen beschrieben, die nicht nur in das unmittelbare Umfeld dieses Grundkonsens-Gedankens hineingehören, sondern auch den Grundkonsens-Begriff selbst gebrauchen.[23] Theologische und kirchliche Äußerungen in diesem Zusammenhang sagten z. B., die gemeinsame Besinnung auf die Confessio Augustana habe gezeigt, daß die Kirchenspaltung „nicht bis in die Wurzel", „nicht bis in den gemeinsamen Wurzelstock gegangen" sei und „das Gemeinsame wesentlich tiefer und weiter reicht als das Trennende"[24], oder daß „wichtige Hauptpfeiler der Brücke" erhalten geblieben und „die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens" „breit und fest" seien[25]. Man sprach von „einer Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten"[26] oder einem „gemeinsamen Verständnis in grundlegenden Glaubenswahrheiten ..., das auf Jesus Christus, die lebendige Mitte unseres Glaubens, verweist"[27]. Die Anwendung des „Grundkonsens"-Begriffes selbst[28] faßte all das nur terminologisch zusammen.
Daß der Grundkonsens-Gedanke auch bei der Kommemoration des Nizäno-Konstantinopolitanum wiederholt begegnete, war – gesamtökumenisch gesehen – noch naheliegender. Ähnlich wie im Blick auf die Confessio Augustana wird auch im Blick auf das Nizänum von den „zentralen Glaubenswahrheiten" geredet, die dieses Glaubensbekenntnis umfaßt, und von ihm als „dem Fundament für die Einheit der Christen". Auch hier heißt es, die gemeinsame Anerkennung und der gemeinsame Gebrauch dieses Symbols in den verschiedenen Kirchen zeige, „daß die Trennung ... nicht bis in die Wurzel gegangen" sei.[29]

Zwei Aspekte der ersten Fassung des Grundkonsens-Gedankens: „die Grundgehalte" und „der Grundgehalt"

Diese erste, auf den Grundgehalt des Glaubens ausgerichtete Fassung des Grundkonsens-Gedankens hat nun aber ihrerseits zwei deutlich zu unterscheidende, wenn auch aufs engste miteinander verbundene Aspekte. Die Konsultation verwies immer wieder darauf und innerhalb der Konsultation besonders das Paper von Georg Kretschmar, gezielter und ausführlicher noch das Referat von Walter Kasper, der im Blick auf diese Fassung des Grundkonsens-Gedankens sogar von „zwei Bedeutungen" oder „Verständnissen" sprach (s. u. S. 101f.).

Es geht einerseits um Grundkonsens in der Pluralität seiner Inhalte, andererseits um Grundkonsens in der Ganzheitlichkeit seines Inhalts.
a) Von jeher gliederten – „artikulierten" – sich die den Grundkonsens formulierenden Bekenntnisaussagen und Tauf- oder Glaubenssymbole in einen Plural von „Inhalten". So standen schon im Neuen Testament dem „eingliedrigen" Christusbekenntnis stets „zweigliedrige" bzw. „dreigliedrige" Bekenntnisformeln zur Seite, die den „Vater" bzw. den „Heiligen Geist" einbezogen, und diese einzelnen „Glieder" oder „Artikel" umfaßten ihrerseits wiederum mehrere Affirmationen.
In den Bekenntnissen und Bekenntnisschriften der Reformationszeit und ihren zahlreichen „Artikeln" tritt diese Aufgliederung noch ungleich stärker hervor. Gewiß haben sie als „Lehrtexte" einen anderen Charakter als die Bekenntnisse der Alten Kirche (Kretschmar); aber die Tatsache, daß der Glaube in seiner Bekenntnisgestalt sich in einen Plural von „Inhalten" aufgliedert, ist beiden gemeinsam. Die reformatorische Bekenntnisbildung konnte sich darum auch in dieser Hinsicht mit Recht in Analogie zur altkirchlichen Bekenntnisbildung verstehen (Kretschmar).
b) Aber diese Aufgliederung des Bekenntnisses und des von ihm umschriebenen Grundkonsenses macht Bekenntnis und Grundkonsens nicht zu einer bloßen Addition isolierter credenda (vgl. Kasper, s. u. S. 101). Vielmehr bilden die einzelnen „Inhalte" eine Ganzheit des „Inhalts", in die sie eingefügt und auf die sie bezogen sind. „Artikel" sind eben keine „Partikel", sondern – im Wortsinne des Begriffs – „Glieder" eines Ganzen.
Auch dieses Ganze kann benannt und formuliert werden. Walter Kasper sagte: „Jeder einzelne Glaubensinhalt spiegelt das Ganze und verweist jeweils auf das Ganze der Offenbarung", und er fügte hinzu: dieses „Ganze der Offenbarung" ist „letztlich Gott selbst, der sich durch Jesus Christus im Heiligen Geist ein für allemal geoffenbart hat" (ib.).[30] Ein Beipiel für die Benennung dieses Ganzen und damit für diesen ganzheitlichen Grundkonsens war für ihn die vom Vatikanum II (UR 1) aufgegriffene „Basisformel" des Ökumenischen Rates (s. u. S. 97).[31]
Schon Georg Kretschmar hatte in seinem Paper die Ganzheitlichkeit des Grundkonsenses betont, eine Ganzheitlichkeit, die die altkirchlichen bekenntnishaften Formulierungen (z. B. Irenäus) und Taufsymbole gewiß sehr viel unmittelbarer widerspiegeln, als die reformatorischen Bekenntnisschriften es tun in ihrem lehrhaft-propositionellen Charakter und mit ihrem „Artikel für Artikel". Aber auch diese Taufsymbole haben, wie schon gesagt, verschiedene, in sich wiederum gegliederte „Artikel", und umgekehrt gilt, daß auch die Pluralität der Artikel reformatorischer Bekenntnisschriften sich um eine sie zusammenhaltende und ordnende Mitte sammelt. Diese Mitte, die die Ganzheitlichkeit des Bekenntnisses und des in ihm umschriebenen Grundkonsenses konstituiert, ist dort wie hier das gemeinsame Bekenntnis zu „Gottes Heilshandeln in Christus", hier allerdings „augustinisch-abendländisch begriffen als Rechtfertigung des Sünders" (s. u. S. 86).[32]
Man muß also innerhalb der ersten Fassung des Grundkonsens-Gedankens zwei Bedeutungen von „Grundkonsens" unterscheiden: Nach der einen ist der Grundgehalt des Geglaubten im Plural bzw. in der Summe bestimmter grundlegender Einzelüberzeugungen oder Einzelartikel gegeben, nach der anderen in der das Ganze des Glaubens konstituierenden inhaltlichen Mitte oder dem Fundament des Glaubens. Walter Kasper unterschied deshalb zwischen einem

„quantitativen Verständnis von Grundkonsens" im Sinne von „Übereinstimmung in den meisten und wichtigsten Glaubenswahrheiten" und einem „qualitativen Verständnis von Grundkonsens" im Sinne von „Übereinstimmung im Fundament des Glaubens", das „als Fundament das Ganze des Glaubens trägt" (s.u. S. 101f.).

Die Zusammengehörigkeit beider Aspekte

Die Zusammengehörigkeit beider Aspekte war der Konsultation klar und wurde besonders im Referat von Walter Kasper betont. Man kann sie nicht voneinander isolieren, geschweige denn auf das eine zugunsten des anderen verzichten, ebensowenig wie man ihre Entsprechungen auf der Seite des glaubenden Menschen isolieren kann: den persönlichen Glauben an „die Wahrheit" von Gottes Heilsoffenbarung in Christus (fides qua) und den Glauben an „die Wahrheiten", die jener Glaube impliziert und die ihn in seiner Authentizität vergewissern und schützen, indem sie ihn entfalten und interpretieren (fides quae):

Sieht man auf den Grundkonsens als Übereinstimmung in „der Glaubenswahrheit" – dem eschatologischem Heilshandeln Gottes in Christus – , so drängt dieser Grundkonsens dahin, auch in seinen Implikationen und bekenntnis- oder lehrhaften Ausdeutungen, also „den Glaubenswahrheiten" durchgehalten zu werden, die um „der Glaubenswahrheit" willen (auch) bekannt und gelehrt werden müssen.

Sieht man auf den Grundkonsens als Übereinstimmung in „den (grundlegenden) Glaubenswahrheiten" oder „Glaubensartikeln", so muß man sich jederzeit bewußt sein, daß diese „Glaubenswahrheiten" oder „-artikel" sich ihrem Wesen nach auf „die Glaubenswahrheit" als ihre Mitte oder ihr Fundament beziehen und darin ihre Ganzheit finden.

Das Reden von und das Bemühen um einen auf den Grundgehalt des Geglaubten sich konzentrierenden Konsens wird sich darum unter beiden Aspekten zu vollziehen haben und beide Aspekte aufeinander beziehen müssen, statt bei dem einen oder anderen Aspekt oder Verständnis von Grundkonsens – dem „qualitativen" oder dem „quantitativen" Verständnis (Kasper) – haltzumachen und sich dort festzulegen. Nur in diesem Wechselbezug beider Aspekte entspricht das Reden von und das Bemühen um einen, auf den Grundgehalt des Glaubens bezogenen Konsens dem Wesen christlicher Offenbarung und christlichen Glaubens und Bekennens.[33]

Bedeutung und Grenzen der ersten Fassung des Grundkonsens-Gedankens

Die große Bedeutung eines Verständnisses von ökumenischem Konsens, das sich auf den Grundgehalt des Glaubens richtet und konzentriert, steht außer Frage. Das gilt im Blick auf beide Aspekte, unter denen dieser Grundkonsens-Gedanke stehen kann, den stärker qualitativen, auf den ganzheitlichen „Inhalt" des Glaubens bezogenen Aspekt, wie auch den stärker quantitativen, auf die Pluralität der „Inhalte" des Glaubens bezogenen Aspekt.
Daß es zwischen den Kirchen bei all ihrer Verschiedenheit und trotz ihrer Trennung einen Grundkonsens gibt im Sinne einer Übereinstimmung im zentralen

und zugleich ganzheitlichen „Inhalt" des Glaubens, ist „unbestreitbar", so hatte Walter Kasper gesagt (s.u. S. 100). Auch die Konsultation als ganze ging aus von der Unbestreitbarkeit eines solchen qualitativen, immer schon „gegebenen Grundkonsenses", wie man ihn in diesem Zusammenhang auch nennen könnte. Die „Basisformel" des ÖRK erschien ihr als eine der möglichen Formulierungen dieses gegebenen Grundkonsenses.
Er ist Ausdruck der in Christus, dem „Grund" des Glaubens (1Kor 3,11ff.), immer schon gegebenen Einheit seiner Kirche, die allem Bemühen um sichtbare Einheit vorausgeht, Ausdruck des großen ökumenischen Indikativs, der allem ökumenischen Imperativ vorgeordnet ist und das ökumenische Bemühen davor bewahrt, zu einem nur aus menschlichem Wunsch geborenen und von menschlichem Wollen und Können getragenen Unterfangen zu werden. Er zeigt, daß dieses Bemühen immer schon unter Gottes gnädiger Zusage und Verheißung steht.
Zugleich läßt dieser „gegebene Grundkonsens" im Glauben erkennen, daß unsere kirchlichen Trennungen „nicht bis in die Wurzel gegangen" sind (Kasper, s.u. S. 97) und daß die Rede von einer „Grunddifferenz" zwischen den Kirchen, sofern sie dies in Frage stellt, theologisch falsch, ja häretisch ist, weil sie dem biblischen Zeugnis von der kraft des In-Christo-Seins aller getauften Gläubigen gegebenen Einheit widerspricht.
Der stärker unter dem quantitativen Aspekt stehende Grundkonsens-Gedanke, also der in seinen Inhalten „entfaltete Grundkonsens", wie man ihn auch nennen könnte, ist von kaum geringerer ökumenischer Bedeutung. Das gilt vor allem für die konkrete Gestaltung und Durchführung der Dialoge. Die bilateralen und multilateralen Dialoge unserer Zeit arbeiten alle mehr oder minder explizit mit einem solchen Konsensverständnis, das sich auf den Grundgehalt des Glaubens in der Pluralität seiner „Inhalte" richtet. Schon ein kurzer Blick auf die Thematik der Dialoge und ihrer Berichte zeigt, wie sie sich zumeist einem wiederkehrenden, relativ klar umrissenen und begrenzten Komplex von Lehrfragen widmen, die als grundlegend gelten oder sich erwiesen haben.
Auch wenn der Umfang des gesuchten, einheitsermöglichenden Konsenses in den einzelnen Dialogen entsprechend kontroverstheologischer Vorgegebenheiten verschieden sein und sich im Fortgang der Dialoge erheblich erweitern kann, verleiht dieses auf die grundlegenden Glaubensgehalte ausgerichtete Konsensverständnis den Dialogen Konzentration und innere Geschlossenheit. Er ordnet die Vielzahl der Kontroversfragen, läßt ihr verschiedenes Gewicht und ihren verschiedenen Rang besser erkennen und hilft dazu, daß das Bemühen um Einheit im Glauben stets am Grundlegenden oder Zentralen orientiert bleibt und sich nicht in Randbereichen verliert.
Aber meint der Grundkonsens-Gedanke, auch in seiner hier erörterten Fassung, nicht mehr? Will er nicht die zur Einheit der Kirche hinreichende Übereinstimmung beschreiben (s.o. S. 13 und 18f.)?
Damit stehen wir vor der Problematik und den ökumenischen Grenzen der ersten, nur auf seinen Gehalt bezogenen Fassung des Grundkonsens-Gedankens.
Was den immer schon „gegebenen Grundkonsens" im Glauben anbetrifft, so ist dieser gewiß unbestreitbar; aber es ist auch unbestreitbar, daß er als solcher die gelebte, sichtbare Einheit der Kirchen noch nicht zu gewährleisten vermag. Er ist zwar die schlechterdings notwendige, jedoch noch nicht hinreichende Vorausset-

zung dafür. Der Ökumenische Rat der Kirchen mit seiner „Basisformel", die diesen gegebenen Grundkonsens formuliert, ist nur eines der konkreten Beispiele dafür. Schon das Neue Testament scheint darauf hinzuweisen, wenn dort die Affirmation der in Christus gegebenen Einheit immer wieder in ökumenische Paränese übergeht: Der ökumenische Indikativ wird zum ökumenischen Imperativ, die gegebene Einheit in gelebter und sichtbarer Gemeinschaft der Gläubigen zu wahren und zu bewähren. Zu einer solchen Wahrung und Bewährung gehört die interpretierende inhaltliche Entfaltung – die „Artikulierung" – des gegebenen Grundkonsenses.
Der so entstehende, in Inhalten „entfaltete Grundkonsens" kann, wie die Geschichte der Alten Kirche zeigt, sich in der Tat als zur Wahrung kirchlicher Gemeinschaft hinreichend erweisen. Freilich kann er auch, in einer veränderten Situation, seine ökumenische Suffizienz einbüßen und bedarf dann erweiternder Neufassungen, wie z. B. im Falle der trinitarischen und christologischen Entfaltungen der altkirchlichen Taufsymbole (vgl. Kretschmar, s. u. S. 78f.).
Dieser Prozeß der durch neue Erfahrungen, Herausforderungen oder Gefährdungen des Glaubens immer wieder erforderten Entfaltung des gegebenen Grundkonsenses erweist sich aber zugleich als der Bereich, in dem es zu Verschiedenheiten in der Entfaltung, ja zu trennenden Differenzen kommen kann und kommt. Der Prozeß der Entfaltung des gegebenen Grundkonsenses ist also zugleich Entstehungsort konfessioneller Unterscheidungslehren. Einheitsermöglichend wirkt der entfaltete Grundkonsens, wie es sich seit der Reformation und ihren Bekenntnisbildungen besonders deutlich zeigt, zumeist nur in partikular- bzw. konfessionskirchlicher Begrenzung und Abgrenzung, auch wenn er in der Regel einen universalkirchlichen Anspruch bewahrt.
Kurzum: Der am Grundgehalt des Glaubens orientierte Grundkonsens-Gedanke führt ökumenisch gesehen an spürbare Grenzen: Der immer schon „gegebene Grundkonsens" genügt nicht zur sichtbaren Einheit der Kirche, sondern bedarf der Entfaltung; der „entfaltete Grundkonsens" jedoch führt immer wieder zu einer Verschiedenheit der Entfaltungen, die sich oft als trennend erwiesen hat und erweist.
Wie kommt man in dieser Situation weiter, wenn man am Bemühen um Konsens im Glauben als einer unabdingbaren Form kirchlicher Einheitsbemühungen festhält und dabei zugleich den gesuchten Glaubenskonsens nicht als uniformistischen Totalkonsens, sondern – in Anwendung der Unterscheidung zwischen dem zur Einheit Notwendigen und Nichtnotwendigen – als Grundkonsens begreift?
Eine Rückführung der Kirchen in den, durch die Taufsymbole, Glaubensbekenntnisse und Konzilsentscheidungen umschriebenen Grundkonsens der Alten Kirche wäre ein ungeschichtliches Verfahren. Entsprechende Bemühungen in der Vergangenheit haben sich darum auch als untauglich erwiesen.
Auch in formaler Hinsicht – Artikulierung des Grundkonsenses in einer einzigen, gemeinsamen Bekenntnisformulierung – bietet die Alte Kirche in der heutigen Situation kein Lösungsmodell. Schon damals hatte man ja, bis mit der Entstehung der Reichskirche die Tendenz zur Durchsetzung ein und derselben Bekenntnisformel einsetzte und sich verstärkte, im Grunde mit einer Mehrzahl von Bekenntnistexten gelebt und die sichtbare Einheit des Glaubens durch die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Symbole und Bekenntnisse gewahrt.

Ebenfalls die quantifizierende Reduktion der Glaubensinhalte auf „Fundamentalartikel" hat sich als nicht gangbarer Weg erwiesen. Denn es kann nicht gelingen, bislang kirchentrennende Verschiedenheiten in bestimmten Lehrfragen dadurch zu überwinden, daß man diese Lehrfragen als ganze ausklammert und dem Bereich des Nichtnotwendigen und Unverbindlichen zuweist im Sinne eines „. . . in dubiis libertas . . .". Dem widersetzt sich vor allem die innere Ganzheitlichkeit des christlichen Glaubens und Bekennens.[34] Denn keiner der Glaubensinhalte steht isoliert für sich, sondern alle haben einen Bezug auf das für den Glauben Grundlegende oder Zentrale. Der Glaube kann darum auch an den Rändern auf dem Spiel stehen. Kraft dieser inneren Ganzheitlichkeit des Glaubens gibt es keine von vornherein ökumenisch neutralen oder unerheblichen Glaubenslehren.[35]
Noch verstärkt wird diese Problematik durch das, was man die „kirchliche Ganzheitlichkeit" des Glaubens nennen könnte, wie sie besonders – aber nicht nur – von katholischer Seite vertreten wird und nach der eine von der Kirche einmal als verbindlich definierte und rezipierte Glaubenswahrheit nicht wieder in die Unverbindlichkeit entlassen werden kann.
Diese der sogenannten „Fundamentalartikel-Lehre" anhaftende Problematik haftet aber letztlich allen Versuchen an, den Grundkonsens durch Begrenzung seines umfänglichen Gehalts zu bestimmen, also dadurch, daß man zu bestimmen versucht, welches – im Unterschied zu anderen – die grundlegenden oder zentralen Glaubenswahrheiten oder Glaubenslehren sind, die der Konsens abzudecken hat. Spricht man in diesem Sinne von Grundkonsens, wie es die erste Fassung des Grundkonsens-Gedankens tut, so spricht man von einem Konsens, der – so wichtig, hilfreich und ermutigend er ökumenisch auch sein mag – doch noch nicht der zur Einheit notwendige und hinreichende Konsens ist. Denn aus dem zur Einheit notwendigen und hinreichenden Konsens läßt sich keine zwischen den Kirchen bestehende Verschiedenheit des Glaubens und der Lehre von vornherein – unbesehen und unverglichen – ausklammern. Man hat es immer wieder erlebt und erlebt es auch gegenwärtig, wie Verschiedenheiten, denen man über längere Zeit hinweg keinen kirchentrennenden Charakter zusprach, plötzlich in ihrer engen Bezogenheit auf die Mitte des Glaubens erkennbar werden und so kirchentrennende Schärfe erhalten.[36]
Überdies hat der nur auf den Gehalt des Glaubens bezogene Grundkonsens-Gedanke den schwerwiegenden Nachteil, daß er einem Konsensverständnis ausgeliefert bleibt, das Konsens als Uniformität der Überzeugungen und Aussagen versteht. Erforderliche Übereinstimmung und legitime Verschiedenheit werden zwar zusammengesehen und einander zugeordnet, aber doch nur in Form getrennter Bereiche: Übereinstimmung im Bereich der grundlegenden, Verschiedenheit im Bereich der nicht grundlegenden Glaubensinhalte. Es wird nicht deutlich, daß es auch in den grundlegenden Glaubensinhalten selbst legitime Verschiedenheiten gibt und geben kann und daß darum auch hier die gesuchte, zur Einheit hinreichende Übereinstimmung keineswegs ein von jeglicher Verschiedenheit entkeimter Konsens sein muß.
Diese Überlegungen zur ersten Fassung des Grundkonsens-Gedankens führen also vor die Frage: Wenn (1) der immer schon gegebene Grundkonsens zur sichtbaren Einheit der Kirche nicht genügt und wenn (2) eine Eingrenzung des gesuchten Konsens auf die grundlegenden Glaubenslehren letztlich nicht durch-

gehalten werden kann und überdies (3) einem uniformistischen Konsensverständnis ausgeliefert bleibt, ist dann die so wichtig erscheinende Unterscheidung zwischen dem zur Einheit Notwendigen und Nichtnotwendigen ein Gedanke von nur sehr begrenzter ökumenischer Tragweite?
Die einzige Weise, das ökumenische Suchen nach dem der Einheit der Kirche entsprechenden und für sie notwendigen und hinreichenden Konsens von diesen Aporien zu befreien, ist, das am Grundgehalt des Glaubens orientierte Konsensverständnis mit einem die Gestalt oder Struktur ökumenischer Konsense mitbedenkenden Verständnis zu verbinden:

Es geht also darum, die für den Grundkonsens-Gedanken bestimmende Unterscheidung zwischen dem zur Einheit Notwendigen wie Hinreichenden und dem zur Einheit Nichtnotwendigen konsequent auf jeglichen Glaubensgehalt anzuwenden und damit den Grundkonsens-Gedanken so zu fassen, daß er sich zugleich auf die Gestalt oder innere Struktur ökumenischer Konsense überhaupt bezieht.

Es ist diese zweite, nicht nur auf den Gehalt, sondern zugleich auf die Gestalt oder Struktur ökumenischer Konsense bedachte Fassung des Grundkonsens-Gedankens, die sich in den ökumenischen Dialogen unserer Zeit immer stärker herauskristallisiert hat, die aber, wie der theologiegeschichtliche Befund zeigt, alles andere als ein Novum darstellt.

2. Grundkonsens als Gestalt ökumenischer Konsense

Ein Verständnis von Grundkonsens, das bei der Frage nach dem Gehalt von Konsens nicht haltmacht, sondern zugleich die Gestalt oder Struktur von Konsens mitbedenkt, ist theologiegeschichtlich in seinem Ansatz wiederholt begegnet (s. o. S. 22ff.; 27f.), auch wenn diese zweite Fassung des Grundkonsens-Gedankens theologiegeschichtlich eher im Schatten des ersten, primär auf seinen umfänglichen Gehalt bezogenen Grundkonsens-Verständnisses steht. Besonders deutlich aber tritt diese Fassung des Grundkonsens-Gedankens im ökumenischen Dialog unserer Zeit hervor. Das Referat von Harding Meyer versuchte das zu beschreiben (s. u. S. 123ff.), aber auch das breiter angelegte Referat von Walter Kasper kommt wiederholt, wenn auch eher en passant, darauf zu sprechen.[37]
Worum geht es?
Bestimmend ist zunächst auch hier die Einsicht, daß Einheit der Kirche nicht Uniformität, sondern Einheit in Verschiedenheit bedeutet und daß das Bemühen um ökumenischen Konsens dieser Einsicht in das Wesen von Einheit entsprechen muß, indem es zwischen zur Einheit notwendigem Konsens und zulässiger Verschiedenheit unterscheidet.
Der gesuchte, zur Einheit notwendige und hinreichende Konsens wird nun aber nicht mehr dadurch bestimmt und erreicht, daß man die grundlegenden Glaubenslehren oder Lehrartikel von den nicht oder weniger grundlegenden unterscheidet und das Konsensbemühen vor allem auf jene konzentriert, diese dagegen zurückstellt oder sie vielleicht sogar der Beliebigkeit überläßt.
Vielmehr geht es jetzt darum zu erkennen, daß jeweils innerhalb der einzelnen Glaubenslehren oder Lehrartikel selbst eine Grenze verläuft zwischen dem für die Einheit des Glaubens Grundlegenden, in dem Übereinstimmung herrschen

muß, und dem Nichtgrundlegenden, in dem Verschiedenheiten legitim und zulässig sind. Grundkonsens bedeutet jetzt, daß im Blick auf eine gemeinsam erörterte Glaubenslehre, sei sie grundlegend oder nicht, ein Konsens gesucht wird oder erreicht ist, der eine in sich differenzierte Gestalt oder Struktur hat: Man stimmt hinsichtlich dessen überein, was innerhalb der jeweils zur Erörterung stehenden Lehrfrage als grundlegend erscheint, und stimmt zugleich darin überein, daß jenseits dieses Grundlegenden Verschiedenheiten zulässig und legitim sind.[38]

Der Grundkonsens-Gedanke als Ausdruck der Unterscheidung von „Sache" und „Sprache"

Fragt man, nach welchem hermeneutischen Schlüssel die Bestimmung jener, innerhalb der einzelnen Glaubens- und Lehrfragen verlaufenden Grenzlinie zwischen Grundlegendem und Nichtgrundlegendem erfolgt, so ist es – nach theologiegeschichtlichem wie auch ökumenischem Befund – letztlich die Unterscheidung zwischen „Sache" (res) und „Sprache" (verba).[39]
Das ist eine zunächst stark chiffrenhafte, aber in der Tat oft begegnende und durchaus taugliche Bezeichnung des angewandten Schlüssels, wenn man sie nicht in einem nur technisch-hermeneutischen Sinne versteht, sondern vier Dinge mitbedenkt.
Einmal: Hinter dieser Differenzierung steht die Glaubensüberzeugung, daß menschliche Wahrnehmung und menschliches Reden von Gottes Offenbarung zur Offenbarung Gottes immer nur in einem Verhältnis der Approximation, nicht der völligen Kongruenz stehen. Die menschliche „perceptio" der „veritas divina" „versucht sich ihr zu nähern" (tendens in ipsam) – um die bekannte Definition aufzunehmen, die Thomas von Aquin von der dogmatischen Aussage (articulus fidei) gibt.[40] Denn in seiner Selbstoffenbarung bleibt Gott zugleich der Transzendente; er gibt sich den Menschen zu erkennen, entzieht sich aber doch ihrer erkenntnismäßigen und sprachlichen Verfügung.[41] Die Erkenntnis, die wir vom Inhalt unseres Glaubens haben, bleibt vorläufig, bleibt „Stückwerk" (1Kor 13,12) und „irdenes Gefäß" (2Kor 4,7).
Zum anderen: Was hier als „Sprache" (verba) bezeichnet wird, umgreift mehr als nur die Schicht der „Wörter", des Vokabulars und der Wortwahl. Es verweist letztlich auf die Geschichtlichkeit menschlicher Offenbarungserkenntnis und menschlichen Redens davon. Dabei geht es einmal um das, was man heute geschichtlich vorgegebene „Denkformen", „Denkstrukturen" oder „Denktraditionen" nennt und was z. B. Edmund Schlink als „anthropologische Grundformen des Erkennens" beschreibt, die sich in ihrer Verschiedenheit auf die theologische Erkenntnis und die theologische und dogmatische Aussage auswirken.[42]
Zum anderen geht es um spezifische geschichtliche Erfahrungen, die in der theologischen Erkenntnis und Aussage als spezifische Anliegen, Leitinteressen und Schwerpunktsetzungen ihren Niederschlag finden.
Drittens: Wie wichtig es auch immer ist, „Sache" und „Sprache" zu unterscheiden, sind sie doch nicht einfach voneinander ablösbar. Gottes Offenbarung hat stets Sprachgestalt und wird immer nur als solche bezeugt, bekannt und überliefert. Diese Sprachgestalt der Offenbarung ist zwar geschichtlich, aber doch nicht beliebig austauschbar. Denn in der Geschichte mit ihren Erfahrungen ist es in der

-eit zu sprachlichen Gestaltungen der Offenbarungserkenntnis gekom- ein besonderes Maß an Gültigkeit erwiesen haben, so daß von der -rungswahrheit nur verantwortlich geredet werden kann unter Aufnahme -nterpretation dieser sprachlichen Gestaltungen der Offenbarungser-

-ch: Wo immer es um die Einheit des Glaubens und um Einheit im Glau-t, kann man auf die Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache" -rdings nicht verzichten. Das ist von Anfang an so. Wer es nicht einfach -additativen Vielfalt der Zeugnisse, in denen das Neue Testament den an Christus bezeugt, belassen will, sondern nach der Einheit des Glau-gt, diese Einheit aber weder als Verschmelzung der Zeugnisgestalten Absolutsetzung einer einzigen Zeugnisgestalt begreift, ist unausweich-den Weg der Differenzierung zwischen „Sache" und „Sprache" verwie-auso verhält es sich mit der Einheit im Glauben, um die es im ökume-Bemühen geht. Daß zwischen „Sache" und „Sprache" unterschieden -kann und muß, ist nichts weniger als eine Grundüberzeugung, mit der -menischen Dialoge unserer Zeit stehen oder fallen. Das ist alles andere Relativierung der Wahrheitsfrage. Es ist im Gegenteil die immer wieder -ertiefung in die Wahrheit, sofern hier die Wahrheit des Glaubens zwar -erschiedenen Glaubenszeugnissen, kirchlichen Bekenntnissen, Dogmen -kenntnisschriften gesucht und erkannt, aber nicht mit deren Gestalt -setzt wird.

-erscheidung von „Sache" und „Sprache" und der von ihr bestimmte -onsens-Gedanke im theologiegeschichtlichen und ökumenischen Befund

-ologiegeschichtliche Befund

-u Anfang des theologiegeschichtlichen Befundes, soweit er auf der Kon--n zur Sprache kam (s. o. S. 21), fand sich jene Unterscheidung von -" und „Sprache" bei Irenäus. Er spricht von der „Substanz[43] der Tradi--e er mit dem Begriff „die Botschaft der Wahrheit" oder „der Kanon der -it" bezeichnet und die überall und stets „ein und dieselbe" ist, und den -iedenen Sprachen auf der Welt" und den verschiedenen Ländern, in -iese Substanz der Tradition weitergegeben wird. Analoge Differenzierun--egnen bei anderen Kirchenvätern und in anderen Zusammenhängen.[44] -i Irenäus ist es immer wieder der Hinweis auf die „Verschiedenheit der -d Personen", die zu einem „diversum sentire" führt, das aber die Einheit -emeinschaft des Glaubens nicht aufhebt (Cyprian, Augustin[45]). Zwar sich das oft auf den Bereich der Gebräuche, Riten, liturgischen Formen -rchlichen Disziplin[46], so daß es sich dann doch wieder um etwas wie -antitative Ausgrenzung ganzer Sach- und Lebensbereiche handelt, in — im Unterschied zu anderen Bereichen — Verschiedenheit zulässig ist.[47] -s kann sich auch auf die Glaubensüberzeugungen und Glaubenslehren -eziehen. Die Differenzen in der Frage der Ketzertaufe gehören im Grunde hierher[48], vor allem aber die Verschiedenheiten der Christologie zwi-Alexandrinern und Antiochenern[49] oder die Verschiedenheiten der Trini--ischen Ost und West.[50] Stets verhält es sich so, daß „über die Ver-

schiedenheit der Terminologie hinweg" die „tiefe Identität" und die „Einheit des Glaubens" erkannt und bewahrt werden konnte, wie z. B. Paul VI. im Blick auf diese noch heute im Verhältnis der Kirchen sich auswirkenden trinitätstheologischen und auch christologischen Unterschiede sagte.[51]

Auch im Bereich der Reformation spielte die Differenzierung zwischen „res" („res ipsa") und „verba" und damit zwischen Konsensnotwendigem und Nicht-konsensnotwendigem innerhalb der Glaubensüberzeugungen und Glaubenslehren eine wichtige Rolle (s. o. S. 23). Sie fand, wo es z. B. um das Verhältnis der Wittenberger Reform zu den Böhmen ging, sogar eine ökumenische Anwendung. Wie wichtig eine solche Unterscheidung für reformatorisches Denken ist, hat sich in unserer Zeit beim Bemühen um Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen erneut gezeigt und bestätigt.[52]

Die dahinterstehende, von der gesamten christlichen Tradition geteilte Überzeugung, daß die Offenbarung Gottes menschlichem Erkennen und menschlicher Sprache unverfügbar bleibt, erhält in der Reformation jedoch (ib.) eine durch die Rechtfertigungslehre bestimmte spezifische Wendung und Zuspitzung: Gleichförmigkeit der „Sprache" kann zwar durchaus sein, aber sie darf nicht als notwendig zur wahren Einheit gefordert werden, weil dadurch menschlichen Gegebenheiten eine Notwendigkeit zugesprochen würde, die allein dem Evangelium zukommt. Die Unterscheidung von „Sache" und „Sprache" erscheint im Licht reformatorischen Denkens also als eine Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die theologische Erkenntnis und Aussage überhaupt.

Der ökumenische Befund

Die zweite, nicht nur am Gehalt, sondern zugleich an Gestalt oder Struktur des ökumenischen Konsenses orientierte und durch die Unterscheidung von „Sache" und „Sprache" bestimmte Fassung des Grundkonsens-Gedankens tritt im ökumenischen Bemühen unserer Zeit ungleich stärker hervor, als das theologiegeschichtlich je der Fall war. Das hatte sich auf der Konsultation gezeigt, soll hier aber noch entfaltet und durch zusätzliche Beispiele verdeutlicht werden.

Der bisherige ökumenische Befund (s. o. Teil III) hatte vor allem drei Dinge ergeben:

1. Alle Dialoge, sofern sie auf der Konsultation herangezogen wurden, operieren mit der Unterscheidung zwischen notwendiger Übereinstimmung und zulässiger Verschiedenheit. Sie operieren also mit einer Eingrenzung des gesuchten Konsenses auf das zur Einheit Notwendige und Hinreichenden und verstehen dabei diesen hinreichenden Konsens seiner Art nach als „Grundkonsens".
2. Dem entspricht ihre Terminologie. Man bezeichnet die in den erörterten Sachfragen jeweils erzielte Verständigung zumeist nicht einfach als „Übereinstimmung" oder „Konsens", auch nicht einfach als „hinreichenden Konsens", sondern verwendet zusätzliche Prädikate und Qualifikationen wie „substantielle Übereinstimmung", „grundlegende Gemeinsamkeit", „Konsens in der Sache", „Grundkonsens" usw.
3. Dieser Sprachgebrauch verweist in der Regel nicht auf ein Defizit im erreichten Konsens, so als sei die in der jeweiligen Lehrfrage erreichte Verständigung noch kein „voller", noch kein zur Einheit hinreichender Konsens. Vielmehr verweist dieser Sprachgebrauch zumeist auf das Ungenügen des bloßen, unqualifizierten

Konsens-Begriffes, weil dieser die in sich differenzierte Gestalt oder Struktur des ökumenischen Konsenses nicht anzuzeigen vermag, ja, etwas wie ein logisches Gefälle zur Vereinheitlichung und Gleichförmigkeit der Aussage besitzt. Beim ökumenischen Konsens geht es eben nicht um einen Konsens tout court, sondern um einen Konsens, der Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in sich umfaßt, entsprechend der Einheit der Kirche, der er dient und die ihrem Wesen nach Einheit in Verschiedenheit ist.
Es geht also um Konsense, die bei der jeweils erörterten Sachfrage das, was in ihr als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, abdecken, und zugleich – also auch „im Konsens"! – sagen, die eventuell verbleibenden Unterschiede in dieser Sachfrage seien zulässig, legitim, vielleicht sogar wertvoll, würden darum von früheren Lehrverurteilungen nicht mehr getroffen und bedürften folglich nicht der Aufhebung.
Der ökumenische Befund, soweit er auf der Konsultation erhoben wurde, hatte aber zugleich gezeigt, daß innerhalb der Dialoge selbst über dieses Konsens-Verständnis, mit dem sie faktisch operieren, nur selten reflektiert wurde.[53]
Hier muß jetzt erneut eingesetzt, weitergeführt und auf zusätzliche Dialoge verwiesen werden. Die Frage, um die es vor allem geht, ist, wo nach dem Urteil der Dialoge die Grenzlinie verläuft, die innerhalb der erörterten Sachfragen das, worin Konsens erforderlich ist, von dem unterscheidet, worin Verschiedenheiten legitim und zulässig sind. Es zeigt sich dabei, daß auch für die Dialoge letztlich die Unterscheidung von „Sache" und „Sprache" der Schlüssel zur Bestimmung dieser Linie ist.

Der lutherisch/reformierte Dialog

Ein ökumenisch besonders wichtiges Beispiel für das, worum es geht, ist der Dialog zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen Europas, der schließlich in die „Leuenberger Konkordie" (1973) und die Herstellung lutherisch/reformierter Kirchengemeinschaft einmündete.
Das dabei sich herausbildende Konzept einer – auf Lehrkonkordie basierenden – „Kirchengemeinschaft" war wesentlich durch den Grundkonsens-Gedanken bestimmt, und zwar einen Grundkonsens-Gedanken, der ohne Zweifel auf den Gehalt, aber zugleich in hohem Maße auf die Gestalt oder Struktur des Konsenses bedacht war und bedacht sein mußte.[54]
Denn es ging hier um bekenntnisverschiedene Kirchen, für die ihre jeweiligen Bekenntnisse und Bekenntnisschriften weiterhin verbindlich bleiben, die aber doch, trotz der Verschiedenheit ihrer Bekenntnisse und deren Lehraussagen, Kirchengemeinschaft miteinander suchten. Angesichts der Ablehnung eines „unionistischen", d.h. auf Verschmelzung der beiden bekenntnisverschiedenenen Kirchen zielenden Einigungsmodells und erst recht der Ablehnung einer Hinführung der einen Kirche in das Bekenntnis der anderen, blieb nur ein einziger Weg: der Weg eines Konsensbemühens, das im Blick auf die bislang kirchentrennenden Kontroversfragen zwischen – so hieß es – „Grund" und „Ausgestaltung"[55], zwischen „Grund" und „geschichtlich bedingten Denkformen"[56] unterschied, also zwischen dem, was man im oben beschriebenen Sinne als „Sache" und „Sprache" bezeichnen kann und bezeichnet hat. Nur „wenn diese Unterscheidung gelingt", so hatten – unter Berufung auf CA VII – die

Leitsätze der VELKD zu Recht und mit Nachdruck gesagt, sei ein Gespräch über lutherisch/reformierte Kirchengemeinschaft überhaupt „sinnvoll".[57]
Der lutherisch/reformierte Dialog, besonders die Leuenberger Gespräche und die Leuenberger Konkordie sind diesen Weg gegangen. Sie haben gezeigt, daß bei aller Verschiedenheit der in Geltung bleibenden kirchlichen Bekenntnisse – ihrer theologischen Ausgestaltungen und Formulierungen – ein Konsens besteht in dem, was den „Grund" jener Glaubens- und Bekenntnisaussagen und den „Grund" der Kirchengemeinschaft ausmacht, und daß darum die früheren gegenseitigen Lehrverurteilungen die Kirchen nicht mehr treffen.
Daß für lutherische und reformierte Kirchen bei der Unterscheidung zwischen „Grund" und „Ausgestaltung" bzw. „Denkformen" das Verständnis des Evangeliums als Rechtfertigung eine zentrale Rolle spielt, gehört zu ihrem gemeinsamen reformatorischen Erbe. Aber es bedeutet keineswegs, daß eine Übereinstimmung im „Artikel von der Rechtfertigung" bereits der gesuchte, für die Kirchengemeinschaft hinreichende Grundkonsens ist und sich damit ein Konsensbemühen hinsichtlich aller anderen Kontroversfragen als bloßen „Ausgestaltungen" erübrigt. Vielmehr muß auch in den übrigen Kontroversfragen ein Konsens gefunden werden, der jeweils zwischen „Grund" und „Ausgestaltung" differenziert. Allerdings ist es nach reformatorischem Denken so, daß die Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigung sich in den anderen Kontroversfragen wie Taufe, Abendmahl, Christologie oder Prädestination (vgl. den Text der Leuenberger Konkordie) zu bewähren hat und dort durchgehalten werden muß. Anders gesagt: Eine Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigung als solcher ist zwar noch nicht der zur Kirchengemeinschaft hinreichende Grundkonsens; aber für die bei der Erörterung und Klärung einer jeden Kontroversfrage zu treffende Bestimmung, was hier jeweils „Grund" – also „Sache" – ist, bildet in reformatorischer Sicht die Rechtfertigung ein umgreifendes Kriterium.

Der katholisch/orthodoxe Dialog

Die auf Glaubenslehren angewandte Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache" spielt auch aus katholischer Sicht – spätestens seit dem Vatikanum II – für den ökumenischen Dialog überhaupt[58], aber insbesondere für das Verhältnis zwischen römisch-katholischer Kirche und orthodoxen Kirchen eine wichtige Rolle, wenn es darum geht, die zwischen beiden Kirchen bestehende „diversitas legitima" zu bestimmen (UR 14–18; bes. 14 und 17). Seitdem das Ökumenismusdekret gesagt hatte, daß das „von den Aposteln überkommene Erbe" in beiden Kirchen „in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise (diversis formis et modis) übernommen" und – unter dem Einwirken der „Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse" – „verschieden ausgelegt" worden sei (UR 14), scheint diese Unterscheidung zu einem immer wiederkehrenden Topos in den Äußerungen katholischer und orthodoxer Kirchenführer geworden zu sein.[59]
Paul VI. gebraucht sie nicht nur in der zitierten Rede im Phanar[60], sondern auch bei anderen Gelegenheiten wie z.B. der Begegnung mit dem damaligen syrisch-orthodoxen Patriarchen (1971)[61] oder dem koptischen Patriarchen (1973)[62]. Johannes Paul II. nimmt das auf in seiner gemeinsamen Erklärung mit dem derzeitigen syrisch-orthodoxen Patriarchen (1984)[63] oder in seiner gemeinsamen Erklärung mit Dimitrios I. (1987)[64].

Von hierher versteht sich, daß auch und gerade der katholisch/orthodoxe Dialog sehr ausführlich von der Einheit in Verschiedenheit spricht und das immer wieder mit Hilfe der Unterscheidung von „Sache" und „Sprache" tut.
Verschiedenheit und Vielfalt, die zur Koinonia hinzugehören und von denen alle bisherigen Berichte dieses Dialogs reden, erstrecken sich nicht nur auf bestimmte, abgrenzbare Bezirke im Leben der Kirche wie den Bereich des Rechts, der Disziplin, der liturgischen Riten und der kirchlichen Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten. Sie erstrecken sich auch auf den Bereich des Glaubens (Glaubenslehre, Glaubensbekenntnisse) und den der Sakramente (Taufe, Eucharistie).
Auch hier muß in der jeweils erörterten Frage zwischen dem, was notwendigerweise eins sein muß, und dem, was verschieden sein kann oder sogar sollte, differenziert werden, und das geschieht mit Hilfe der Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache".
Besonders wird das im Bari-Bericht (1987) ausgeführt.[65] Zwei Begriffsreihen bezeichnen das für die Einheit des Glaubens Notwendige und das Nichtnotwendige:

Einheit, Gleichheit, Identität ist notwendig, so heißt es, im Blick auf den „Inhalt", die „Absicht", die „Zweckrichtung", das „Wesentliche".

Verschiedenheit, Vielfalt, Besonderheiten sind zulässig im Blick auf die „Formulierungen", die „theologischen", „verbalen Ausdrucksweisen", die „Sprache", die „Begriffe", die „Sätze".[66]

Die differenzierenden Faktoren dabei sind: „Ort und Zeit", die „Umstände", die „geschichtlichen und kulturellen Bedürfnisse", die „(besonderen) Gesichtspunkte", die „(besonderen) Folgerungen".[67]

Der katholisch/lutherische Dialog

Schließlich soll in aller Kürze noch einmal ein Blick auf den katholisch/lutherischen Dialog geworfen werden, und zwar dort, wo er sowohl den Grundkonsens-Gedanken reflektiert als auch auf Beispiele erreichter Grundkonsense verweist. Das geschieht vor allem im bisher letzten seiner Dokumente, „Einheit vor uns".[68]
Auch hier erscheint die Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache" als hermeneutischer Schlüssel zur Differenzierung dessen, was in einer jeweils erörterten Kontroversfrage Konsens erfordert und was verschieden sein und bleiben kann, ohne einer Lehrverurteilung zu verfallen. Schon die Überschrift des entsprechenden Abschnittes (Nr. 61–66) sagt das in aller Klarheit: „Die Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit seiner Ausdrucksformen", und der erste Satz konstatiert thesenhaft: „Einheit im selben Glauben bedeutet nicht Gleichförmigkeit in der Art und Weise, diesen Glauben zu artikulieren und auszusagen" (Nr. 61).
Diese Unterscheidung durchzieht den ganzen weiteren Text dieses Abschnitts.[69] Er redet – mit UR 4 – von der „theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit", in der „Freiheit" besteht, oder – mit Paul VI. – von den „Unterschiedlichkeiten des Vokabulars", der „Terminologie", der „Ausdrucksweisen", der „theologischen Art und Weise", den Glauben zu erfassen, die doch die

„Identität des Glaubens" nicht in Frage stellen (Nr. 62). Er spricht von den „spezifischen" und „legitimen Ausprägungen" des einen und gemeinsamen christlichen Glaubens (Nr. 63) oder einer Verschiedenheit der „Aussagen" bei Gemeinsamkeit hinsichtlich der „Wirklichkeit" (sc. der eucharistischen Gegenwart).
Dieser letzte Hinweis bezieht sich bereits auf Beispiele von – nach Meinung des Dialogs – erreichten Grundkonsensen. Der katholisch/lutherische Dialog ist in der Tat ein Feld, auf dem man die zweite, von der Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache" bestimmte Fassung des Grundkonsens-Gedankens an einer großen Zahl von Beispielen verdeutlichen könnte. So wichtig solch eine konkrete Verdeutlichung des Grundkonsens-Gedankens auch wäre, würde sie doch die eher grundsätzlichen Überlegungen der Konsultation überschritten haben und auch über den Rahmen dieses beschreibenden und reflektierenden Konsultationsberichts hinausgehen. Sie sei darum in einen nachfolgenden Exkurs verwiesen.
Dieser erneute Blick auf den ökumenischen Befund zeigt, in welch einem Maße der an der Unterscheidung von „Sache" und „Sprache" orientierte Grundkonsens-Gedanke den heutigen ökumenischen Dialog und sein Konsensbemühen bestimmt. Er bestätigt, was eingangs gesagt und erläutert wurde (s. o. S. 38): Die Bejahung der Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache" und ihre Anwendung auf das Bemühen um ökumenischen Konsens „ist nichts weniger als eine Grundüberzeugung, mit der die ökumenischen Dialoge unserer Zeit stehen und fallen".
Zusammenfassend und in Aufnahme der bisherigen Ansätze zu einer definitionshaften Beschreibung dieser zweiten Fassung des Grundkonsens-Gedankens kann man sagen:

Es handelt sich um einen in sich differenzierten Konsens, der stets zwei Konsensaussagen beinhaltet: eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was im Blick auf die jeweils erörterte Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende beurteilt wird, und eine gemeinsame Aussage darüber, daß es in dieser Frage verbleibende Verschiedenheiten gibt und warum sie zulässig, legitim, ja sinnvoll und folglich nicht oder nicht mehr Gegenstand von Lehrverurteilungen sind.

Dieser Fassung des Grundkonsens-Gedankens entspricht der Pluralgebrauch des Grundkonsens-Begriffs.

Exkurs: Beispiele erreichter Grundkonsense

Die im katholisch/lutherischen Dialog erreichte Verständigung im Blick auf Herrenmahl, kirchliches Amt und Rechtfertigung

Das katholisch/lutherische Dokument „Einheit vor uns" (Nr. 64) verweist als Beispiele erreichter Grundkonsense auf die Verständigung in den Fragen des Herrenmahls und des kirchlichen Amtes. Das soll im folgenden unter Einbeziehung des Dialogs über Rechtfertigung etwas ausführlicher verdeutlicht werden, obwohl sich auch andere im Dialog erörterte Lehrfragen als Beispiele anbieten. Dabei – und das sei ausdrücklich betont – kann es in diesem Zusammenhang natürlich nicht um Wiedergabe der Dialogergebnisse mit ihrer zum Teil sehr ausführlichen theologischen und historischen Argumentation gehen und um deren

Beurteilung. Es geht lediglich um eine knappe, erläuternde Skizzierung der Figur der im Dialog erreichten Konsense.

Das Herrenmahl

Die beiden zentralen Fragen, um die es geht, sind die Frage der eucharistischen Realpräsenz Christi und das Problem der Meßopferlehre.

a) Eucharistische Realpräsenz Christi

Zunächst konstatiert und beschreibt der Dialog die Übereinstimmung im Grundlegenden: im Bekenntnis zur „wahren und wirklichen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie".[70] „Im Sakrament des Abendmahls ist Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, voll und ganz mit seinem Leib und seinem Blut unter dem Zeichen von Brot und Wein gegenwärtig."[71]
Bleibende Verschiedenheiten liegen „in den theologischen Aussagen über die Weise der Realpräsenz und hinsichtlich ihrer Dauer".[72] Jedoch wird weder versucht, diese Verschiedenheiten durch weiterführende Argumentationen aufzuheben, noch wird gesagt, daß der zur Einheit notwendige Konsens eine Aufhebung dieser Verschiedenheiten erfordere. Statt dessen urteilt man gemeinsam und begründet es auch, daß diese Unterschiede „nicht mehr als trennende Gegensätze betrachtet werden müssen". Die aus diesen Unterschieden erwachsenden Verschiedenheiten „in der liturgischen Praxis" sind zulässig und legitim, weil sie von der grundlegenden Gemeinsamkeit getragen sind und sie nicht in Frage stellen. Was sie verlangen, sind darum nicht ihre Aufhebung, sondern wechselseitige Respektierung und Sensibilität.[73]

b) Meßopferlehre

Auch hier umfaßt die erreichte Verständigung beides, Übereinstimmung und gemeinsam anerkannte Verschiedenheit zugleich, und doch ist sie – im Urteil des Dialogs – eine im ökumenischen Sinne hinreichende Verständigung, die nicht weitergetrieben zu werden braucht.
Grundlegend ist das gemeinsame Bekenntnis zur eucharistischen Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen als dem „Opfer, das ein für allemal für die Sünden der Welt dargebracht wurde". Es gehört zu diesem gemeinsamen Bekenntnis, daß „dieses Opfer weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden (kann)", daß es aber „wohl ... je neu in der Mitte der Gemeinde wirksam werden (kann und soll)"[74] und daß „wir durch die Kraft Christi in sein Opfer hineingenommen werden".[75]
Die bleibende Verschiedenheit liegt in der katholischen Lehre und Rede von der Eucharistie als „Meßopfer", die die lutherische Tradition aus bestimmten Gründen verneint und „vermeidet".[76] Diese bislang kirchentrennende Lehre wird aber nunmehr von katholischer Seite so entfaltet und interpretiert[77], daß sie, nach dem Urteil des Dialogs, das grundlegende gemeinsame Bekenntnis bestätigt und ihm nicht widerspricht. Lutheraner können nunmehr – auch wenn sie die Rede und Lehre vom Meßopfer für sich selbst nicht übernehmen – anerkennen, daß nach dieser Lehre „das Meßopfer die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers (ist). Es wiederholt dieses nicht und fügt seiner Heilsbedeutung nichts hinzu. In diesem Sinne ist es eine Bezeugung und keine Infragestellung der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Christi."[78]

Das kirchliche Amt

Auch die Amtsproblematik stellt sich dar als ein in sich verschachtelter Komplex von Einzelfragen, in denen jeweils Konsens gesucht werden muß. Nur drei dieser Einzelfragen seien hier herausgegriffen, um die Art der Konsensbildung zu skizzieren.

a) Das besondere (ordinierte) Amt in der Kirche

Gemeinsam sagen Katholiken und Lutheraner, daß „die Existenz eines besonderen (sc. ordinierten) Amtes bleibend konstitutiv für die Kirche ist".[79] Das ist eine klare Übereinstimmung in dem, was man gemeinsam als grundlegend und wesentlich erachtet.
Dennoch bleibt eine bezeichnende Verschiedenheit im Blick auf die Bestimmung des theologischen und ekklesiologischen Stellenwertes, den man dem Amt zuspricht. Anders als auf katholischer Seite kann lutherischerseits „Kirche theologisch beschrieben werden, ohne das Amt explizit zu erwähnen, da es im verkündigten Wort und in den gespendeten Sakramenten ‚vorausgesetzt' bzw. impliziert ist".[80] Das bedeutet keineswegs eine Vergleichgültigung des Amtes und damit eine Infragestellung der grundlegenden Übereinstimmung. Wohl aber kommt darin das besondere lutherische Anliegen zum Ausdruck, die Unterordnung des Amtes, bzw. seine Zuordnung zur Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament, die auch katholischerseits nicht bestritten wird, zu wahren. Diese verbleibende Verschiedenheit in der näheren Beschreibung der Zusammengehörigkeit von Kirche und Amt ist keineswegs geringfügig, wird jedoch angesichts der bestehenden Übereinstimmung gemeinsam als nicht kirchentrennend beurteilt.

b) Der Vollzug der Ordination

Die Ordination zum kirchlichen Amt geschieht lutherischer- wie katholischerseits „durch Handauflegung und Gebet innerhalb der gottesdienstlich versammelten Gemeinde". Dabei wird „durch Handauflegung und Gebet (Epiklese)" dem Ordinanden „die Gabe des Heiligen Geistes zugesprochen und zuteil".[81] Der Dialog sieht hier im Blick auf den Vollzug der Ordination eine „fundamentale Gemeinsamkeit" oder „sachliche Konvergenz".[82]
Zugleich bleibt Verschiedenheit in der Frage, ob die Ordination ein Sakrament sei und zu den Sakramenten gerechnet werden müsse oder nicht. Diese Verschiedenheit wird jedoch gemeinsam als zulässig beurteilt, weil sie „hauptsächlich terminologischer Art" sei[83] und angesichts der „fundamentalen Gemeinsamkeit" oder „sachlichen Konvergenz" keinen „kirchentrennenden Unterschied" mehr darstellen könne.[84]

c) Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Ordination

Der Dialog spricht hier von einem „Konsens in der Sache".[85] Er ist dadurch gegeben, daß nach katholischem wie nach lutherischem Verständnis und kirchlichem Recht die Ordination nur einmal empfangen und nicht wiederholt wird, weil Christus durch die Ordination „den Ordinierten ein für allemal für den Dienst in seiner Kirche (beruft)".[86]
Wenn diese Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Ordination katholischerseits in der Lehre vom priesterlichen „character indelebilis" seinen verbindlichen

theologischen Ausdruck findet, die lutherische Tradition diese Lehre dagegen ablehnt und „wegen (ihrer) ontologischen Implikationen" nicht zu übernehmen vermag[87], so hebt diese Verschiedenheit in der theologischen Bestimmung den für die Verständigung entscheidenden „Konsens in der Sache" nicht auf.

Die Rechtfertigung

Angesichts der Bedeutung, die die Rechtfertigungslehre für die lutherische Theologie hat, nimmt ihre Erörterung im katholisch/lutherischen Dialog eine Sonderstellung ein. Sie wird dort unter drei Aspekten behandelt: einmal als ein gesonderter Lehrbereich innerhalb der Glaubenslehre, sodann in ihrem theologischen Stellenwert als umgreifendes Kriterium für die gesamte christliche Lehre und Verkündigung, schließlich in der konkreten Anwendung ihrer Kriteriumsfunktion auf andere Bereiche christlicher Lehre.[88]
Hier geht es um das erste. Auch diese Erörterung der Rechtfertigungslehre als solcher gliedert sich wiederum in die Behandlung mehrerer Einzelfragen (Sündhaftigkeit des Menschen, Passivität des Menschen, Verdienst u. a.), an der jeweils die besondere Art der Konsensbildung, von der hier die Rede ist, exemplifiziert werden könnte. Sieht man auf das Ganze der Erörterung, so stellt sich der „weitreichende Konsens"[89], den der Dialog im Verständnis der Rechtfertigungslehre erreicht zu haben beansprucht, folgendermaßen dar:
Lutherisches und katholisches Verständnis von Rechtfertigung werden als zwei unterschiedlich gestaltete Rechtfertigungslehren gesehen. Ihre Verschiedenheit ergibt sich aus spezifischen Leitinteressen oder Anliegen, die sie prägen. Diese spezifischen Anliegen hat man – in einem der Dialoge[90] – als „proklamatorisches" und als „transformatorisches" Anliegen charakterisiert, wobei das erste Prädikat sich auf die lutherische, das zweite auf die katholische Ausprägung der Rechtfertigungslehre bezieht. Sie besagen:

Das lutherische „proklamatorische" Anliegen mit seinen ihm dienenden theologischen Deutungskategorien will die Rechtfertigung des Menschen allein und bleibend in Gottes gnädigem Zuspruch der Gerechtigkeit festmachen. Die Verkündigung („Proklamation") des Evangeliums, in der Gott dem Menschen Gerechtigkeit zuspricht, tut, was sie verkündigt, und bewirkt selbst ihre gläubige Annahme. So ist und bleibt Rechtfertigung bedingungslos und gnadenhaft, unabhängig vom Gesetz und seiner Erfüllung.

Das katholische „transformatorische" Anliegen mit seinen ihm dienenden Deutungskategorien will die lebenserneuernde Macht der Gnade und des göttlichen Heilshandelns herausstellen. Es geht ihm um die durch Gnade bewirkte Erneuerung und Verwandlung („Transformation") des Menschen.

Im Dialog meinten Katholiken und Lutheraner, gemeinsam sagen zu können, daß beide Ausprägungen der Rechtfertigungslehre von einer grundlegenden Übereinstimmung zusammengehalten werden und darum in der Verschiedenheit ihrer Lehrgestalt nicht gegeneinanderstehen und sich nicht gegenseitig verurteilen müssen. Auf lutherischer Seite werde nicht übersehen und verneint, „was die katholische Lehre hervorhebt: den schöpferischen und erneuernden Charakter der Liebe Gottes"; und katholischerseits werde nicht übersehen und verneint,

„was die evangelische Lehre hervorhebt: den personalen und worthaften Charakter der Gnade".[91]
Die Übereinstimmung in dem für das Verständnis von Rechtfertigung Grundlegenden ist im katholisch/lutherischen Dialog, aber auch in anderen Dialogen wiederholt zusammengefaßt worden.[92] Das katholisch/lutherische Dokument über die Confessio Augustana zum Beispiel formuliert sie so: „Allein aus Gnade und im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken."[93]
Die aus den spezifischen Anliegen resultierenden Verschiedenheiten in der Lehrgestalt beider Rechtfertigungsverständnisse werden von der Übereinstimmung im Grundlegenden getragen. Sie sind füreinander offen, ja einander bedürftig, sofern sie sich gegenseitig vor Vereinseitigungen warnen oder aus ihnen zurückrufen können.

VI. Zusammenfassung

Die ökumenische Unverzichtbarkeit des Grundkonsens-Gedankens und das Verhältnis seiner beiden Fassungen zueinander

In einem Verständnis von Einheit, das die Einheit der Kirche nicht als Gleichförmigkeit, sondern ihrem Wesen nach als Einheit in Verschiedenheit begreift, ist die Forderung nach Unterscheidung zwischen dem zur wahren Einheit der Kirche Notwendigen und Hinreichenden und dem zur wahren Einheit der Kirche Nichtnotwendigen unmittelbar impliziert. Dem hat das Bemühen um Einheit, nicht zuletzt das Bemühen um Konsens im Glauben zu entsprechen. Darum sind wir heute – unter Aufnahme und Weiterentwicklung immer schon und in allen kirchlichen Traditionen gegebener Ansätze – dahin geführt, im ökumenischen Bemühen eine Verständigung zu suchen, die jene Unterscheidung auch auf den Bereich des Glaubens und der Lehre selbst anwendet und dort zwischen Konsensnotwendigem und Nichtkonsensnotwendigem unterscheidet.
Es ist nötig, dieses dem Wesen der Einheit entsprechende Verständnis von ökumenischem Konsens nicht nur im faktischen Vollzug des Konsensbemühens anzuwenden, sondern es auch als klares Konzept zu erkennen, herauszustellen und zu benennen. Dadurch gewinnt das ökumenische Konsensbemühen an notwendiger Klarheit und Orientierung, und dadurch wird es zugleich möglich, besser Rechenschaft zu geben über die Ergebnisse dieses Bemühens in ihrer theologischen und ökumenischen Tragfähigkeit und so die Rezeption dieser Ergebnisse in den Kirchen zu fördern.
Gedanke und Begriff des „Grundkonsenses" bieten sich nicht nur zur bloßen Benennung, sondern vor allem zur näheren Charakterisierung und Bestimmung dieses gesuchten, zur Einheit notwendigen und hinreichenden Konsenses an. Dabei handelt es sich nicht um eine willkürliche terminologische Wahl, sondern um Aufnahme eines breiten theologiegeschichtlichen Gedankenguts und eines besonders in unserer Zeit immer stärker hervortretenden ökumenischen Sprachgebrauchs. Trotzdem bleibt der Grundkonsens-Begriff als solcher letztlich sekundär und kann äquivalente Begriffe zur Seite haben oder hinter einem möglicherweise adäquateren Begriff wieder zurücktreten.

Es hat sich nun gezeigt, daß theologiegeschichtlich wie ökumenisch der Grundkonsens-Gedanke und auch der Grundkonsens-Begriff in zwei unterschiedlichen Fassungen begegnen, deren Unterschied klar gesehen werden muß, ohne jedoch ihre enge Bezogenheit zu verkennen.
Ihrer Intention nach geht es beiden Fassungen darum, daß der gesuchte Konsens im Glauben dem Wesen Einheit der Kirche als einer Einheit in Verschiedenheit zu entsprechen hat. Sie verstehen sich darum als Ausdruck oder Verwirklichung der Überzeugung, daß auch im Bereich des Glaubens und der Lehre zwischen dem zur Einheit Notwendigen und Nichtnotwendigen zu unterscheiden ist.
Sie versuchen jedoch, dieser Überzeugung unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gerecht zu werden. Die erste Fassung steht unter dem Gesichtspunkt des primär durch seinen Umfang bestimmten Grundgehaltes des zur Einheit erforderlichen und hinreichenden Gesamtkonsenses. Der zweiten Fassung geht es nicht minder um den Grundgehalt von Konsens, bestimmt diesen aber so, daß sie innerhalb einer jeden zu erörternden Glaubens- oder Lehrfrage – anhand der Unterscheidung von „Sache" und „Sprache" – zwischen Grundlegendem und Nichtgrundlegendem differenziert.
Beide Gesichtspunkte sind berechtigt und geboten. Sie können aber auch Verkürzungen mit sich bringen.
Die Verkürzungen, die sich aus der ersten Fassung ergeben, waren im Vorausgegangenen ausführlicher beschrieben worden. Es ist vor allem die Gefahr, durch die Eingrenzung des Konsensgehaltes auf die grundlegenden oder zentralen Glaubenswahrheiten oder Glaubenslehren der umfassenden Ganzheit aller Glaubenswahrheiten oder Glaubenslehren nicht gerecht zu werden. Zudem bleibt diese Fassung des Grundkonsens-Gedankens einem Konsensverständnis ausgeliefert, das Konsens als Uniformität der Überzeugungen und Aussagen versteht.
Die Verkürzung, zu der die zweite Fassung führen könnte, wäre, daß hier das wichtige theologische Interpretationsprinzip der Unterscheidung zwischen grundlegenden und nicht grundlegenden, zentralen und nicht zentralen Glaubenslehren aus dem Blick gerät und allen Glaubenslehren unterschiedslos derselbe theologische Stellenwert und dieselbe Bedeutung für den ökumenischen Dialog zugesprochen wird.
Man könnte darum etwas wie eine konzeptuelle Integration beider Fassungen des Grundkonsens-Gedankens wünschen, die ihre berechtigten Anliegen aufnimmt, ihre Verkürzungen vermeidet und so dem Grundkonsens-Begriff seine „Zwei-Deutigkeit" nimmt.
Aber eine solche konzeptuelle Integration ist nur schwer denkbar. Die Verbindung beider Fassungen kann wohl nur in der konkreten Berücksichtigung, Anwendung und Interaktion beider Grundkonsens-Gedanken gesucht werden und gelingen.
Die Unterschiedlichkeit beider Fassungen des Grundkonsens-Gedankens und die daraus sich ergebende Doppelung des Grundkonsens-Begriffes ist eine sachlich bedingte „Zwei-Deutigkeit", der man wohl nicht entgehen kann. Einen Mangel an Klarheit aber wird man, wenn man die Wichtigkeit und die Zuordnung beider Fassungen erkennt und bedenkt, dem Grundkonsens-Begriff deswegen nicht vorwerfen können.

Anmerkungen

[1] Teilnehmer dieser Konsultation waren: Prof. Dr. Wolfgang Beinert (kath.), Regensburg/BRD; Prof. Dr. André Birmelé (luth.), Straßburg/Frankreich; Prof. Dr. Henry Chadwick (angl.), Oxford/England; Prof. Dr. James D.G. Dunn (ref.), Durham/England; Bischof Pierre Duprey PA (kath.), Vatikan; Prof. Dr. Alasdair I.C. Heron (ref.), Erlangen/BRD; Prof. Dr. Robert W. Jenson (luth.), Northfield/USA; Prof. Dr. Theodor Jørgensen (luth.), Kopenhagen/Dänemark; Prof. Dr. Hans Jorissen (kath.), Bonn/BRD; Bischof Prof. Dr. Walter Kasper (kath.), Rottenburg/BRD; Prof. Dr. Georg Kretschmar (luth.), München/BRD; Prof. Dr. Ulrich Kühn (luth.), Leipzig/BRD; Prof. Dr. Hervé Legrand OP (kath.), Paris/Frankreich; Prof. Dr. Carter Lindberg (luth.), Boston/USA; Prof. Dr. Harding Meyer (luth.), Straßburg/Frankreich; Dr. Samuel Nafzger (luth.), St. Louis/USA; Prof. Dr. Peter Neuner (kath.), München/BRD; Prof. Dr. Geoffrey Wainwright (meth.), Durham/USA; Prof. Dr. J. Robert Wright (angl.), New York/USA.
Die Konsultation fand innerhalb des Rahmens einer von den nordamerikanischen lutherischen Kirchen veranstalteten größeren Konsultation statt. Die Referate dieser größeren Konsultation sind inzwischen publiziert in: In Search of Christian Unity. Basic Consensus/Basic Differences, hg.von Joseph A.Burgess, Minneapolis 1991. Vier der Beiträge des vorliegenden Bandes finden sich auch in jener englischsprachigen Publikation; es sind die Beiträge von Walter Kasper und Harding Meyer und – in etwas anderen Fassungen – die Beiträge von J. Robert Wright und Geoffrey Wainwright.

[2] Wolfgang Beinert sagte in seinem Paper: „Konsens . . . ist die Grundlage der Einheit, die die Pluralität der Gemeinschaft ermöglicht und wahrt" (s. u. S. 59).

[3] Das geschieht im Teil V/2 (Grundkonsens als Gestalt ökumenischer Konsense), s. u. S. 40–42.

[4] Gemeint war damit im Sinne der Dialogkommission soviel wie „Mitte des Glaubens" oder „Mitte der biblischen Zeugnisses".

[5] Der in diesem Band abgedruckte Artikel von Stephen W. Sykes – damals Professor in Cambridge, heute Bischof von Ely – war kein Konsultationspapier, wurde aber vom Verfasser freundlicherweise zur Mitveröffentlichung in diesem Band zur Verfügung gestellt.

[6] Sie findet sich in: In Search of Christian Unity (s. o. Anm.1), 200–221.

[7] Ib. 203.

[8] Das gilt auch für den Bereich der Genfer Reformation. Dessen war sich die Konsultation durchaus bewußt, auch wenn die Beiträge reformierter Konsultationsteilnehmer sich damit nicht beschäftigten. Daß hier eine unmittelbare Nähe zwischen lutherischem und reformiertem Denken besteht, haben in letzter Zeit die lutherisch/reformierten Leuenberger Gespräche (1969 und 1970) und die daraus hervorgegangene „Leuenberger Konkordie" (1973) deutlich gezeigt, für die jene Unterscheidung schlechthin grundlegend war. Davon wird später noch die Rede sein (s. u. S.40f.). Nur eine Aussage aus dem Leuenberger Bericht „Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung" (1969/70) mag das schon hier anzeigen. Es heißt dort – und der Text der Leuenberger Konkordie selbst nimmt das auf (# 2) – : „Die Reformatoren haben unterschieden zwischen dem gemeinsamen Fundament, auf welchem die Kirche begründet ist, und den geschichtlich bedingten, aber nicht heilsnotwendigen Traditionen, über die eine Übereinstimmung nicht unbedingt erforderlich ist. Diese Unterscheidung ist auch heute von Gewicht. Das Lehrgespräch muß das Ziel verfolgen, den wahren und ausreichenden Grund der Kirchengemeinschaft herauszustellen und davon die jeweilige geschichtliche Ausgestaltung zu unterscheiden" (# 21, in: E. Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg – Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, Paderborn 1983, A 63).

[9] S. dazu, neben den beiden Vorreden Luthers, seinen Brief an den Bischof der böhmischen Brüder vom 18. April 1535 (WA Br 7, 176; vgl. 177).

[10] Vgl. Art. 34 der „39 Artikel" der anglikanischen Kirche.

[11] Diversités et Communion. Dossier historique et conclusion théologique, Paris 1982.

[12] Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, München 1968, bes. das 2. Kapitel: Das Problem einer dogmatischen Werthierarchie in der römisch-katholischen Theologiegeschichte, 69–105.

[13] Beinert, s.u. S. 69; Kasper, s.u. S. 101: „Prinzip ... der Konzentration und der Interpretation".

[14] Dazu auch das Paper von Kretschmar, s.u. S. 80 u. 83.

[15] Als Beispiel nannte er die Aufzählung wesentlicher Glaubensaussagen in den „Praelectiones dogmaticae" (1898) von Christian Pesch und zitierte: „Nicht alle können alle geoffenbarten Dinge erkennen; sie müssen sie darum nicht ausdrücklich glauben (credere explicite). Es genügt vielmehr, das meiste einschlußweise zu glauben (implicite credere), d.h. in einer unbestimmten und allgemeinen Aussage, etwa daß einer alles das glaubt, was die Kirche zu glauben vorlegt, auch wenn er gar nicht im Detail weiß, was das alles ist" (s.u. S. 70).

[16] Beinert (ib.) zitiert die entsprechende Aussage der Synode nur auszugsweise. Der volle Text heißt: „... die katholische Kirche (verlangt) von ihren Mitgliedern nicht, daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier öffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist" (Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1974, Abs. 3.23).

[17] Dazu s.u. S. 30ff.: Zwei Aspekte (der ersten Fassung des Grundkonsens-Gedankens): „die Grundgehalte" und „der Grundgehalt".

[18] Beinert hatte darauf schon vorher hingewiesen, wo er von der „Wende zum geschichtlichen Denken" und der Unterscheidung zwischen „Inhalt" und „Ausdruck" der Glaubens- oder Lehraussagen gesprochen hatte (s.u. S. 65).

[19] Auch Kaspers Referat spricht – im Zusammenhang der „Grunddifferenz"-Problematik – von der Möglichkeit „legitimer theologischer Schulunterschiede", die sich aus einem jeweils „verschiedenen systematisch-theologischen Denkansatz ergeben" (s.u. S. 99). Bei ihm ist das eine eher grundsätzliche, nicht so sehr theologiegeschichtliche Aussage, die er aber leicht theologiegeschichtlich hätte untermauern können.

[20] Auch Kretschmars Hinweise auf die Unionsdokumente des Konzils von Florenz (1439–1445) sind hier mitzubedenken (s.u. S. 81f.). Er schreibt: „Es würde nicht zureichen, diese Unionen so zu verstehen, als würde im dogmatischen Bereich Uniformität festgelegt, in Gottesdienst und Kirchenrecht aber Pluralität zugelassen. Denn auch im Feld der Lehraussagen, vor allem der lehrmäßigen Deutung der sakramentalen Praxis, wird die Forderung einer Übereinstimmung überlagert durch das Prinzip wechselseitiger Anerkennung bei unterschiedlichem theologischen Sprachgebrauch und nicht einfach identischer Praxis" (s.u. S. 82).

[21] Was man früher als „vestigia ecclesiae" bezeichnet und aufgezählt hat, gehört weitgehend hierher (z.B. Calvin, Institutio IV 2/11; ähnlich Luther, WA 40 I,69; 46, 6f.). In jüngerer Zeit begegnet dieser Gedanke in der sogen. „Toronto-Erklärung" des Ökumenischen Rates der Kirchen (1950). Es heißt dort: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche. Sie sind der Meinung, daß diese gegenseitige Anerkennung sie dazu verpflichtet, in ein ernstes Gespräch miteinander einzutreten; sie hoffen, daß diese Elemente der Wahrheit zu einer Erkenntnis der vollen Wahrheit und zur Einheit, die auf der vollen Wahrheit begründet ist, führen werden ... Zu diesen Elementen, die in manchen Traditionen ‚vestigia ecclesiae' genannt werden, gehört die Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente" (Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, hg. von Lukas Vischer, München 1965, 258). Auch wenn das Vatikanum II von den „vielen bedeutenden Elementen und Gütern" spricht, die außerhalb der römisch-katholischen Kirche bewahrt wurden, so liegt das auf dieser Linie. Neben der Taufe, die besonders betont wird, weil sie „eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft mit der katholischen Kirche" stiftet und der Grund für die Anerkennung der anderen Christen als „Brüder im Herrn" ist, zählt es dazu „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente" sowie „zahlreiche liturgische Handlungen" (UR 3).

[22] Diese Art der Unterscheidung zeichnet sich bereits in Apg 15 ab. Seitdem begegnet man ihr und operiert mit ihr immer wieder (vgl. dazu die zahlreichen historischen Hinweise bei Yves Congar, Diversités et communion, Paris 1982, bes. 37–54). Auch die Reformation nimmt diese Unterscheidung als eine wichtige Unterscheidung auf. Sie steht hinter den Aussagen von CA 7 wie auch der Conf. Helv. Post., Art. 17, oder der anglikanischen „39 Artikel", Art. 34. Auch die Artikel 17 und 26 der CA und Apol. 7, 30ff. nehmen sie auf und wenden sie an. Zu Luther s. die Referate von Georg Kretschmar (s.u. S. 90f.) und Harding Meyer (s.u. S. 118, dazu Anm. 9).

[23] Die theologischen und kirchlichen Äußerungen in diesem Zusammenhang sind dokumentiert und kommentiert in: Harding Meyer (Hg.), Das katholisch/lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977-1981. LWB-Report 10 (1982).

[24] Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung katholischer und lutherischer Theologen, Paderborn/Frankfurt 1980, 333, ib. 27; Kardinal Willebrands, ib. 54.

[25] Johannes Paul II., ib. 56/57.

[26] Hirtenwort der deutschen (katholischen) Bischöfe, ib. 52; Kardinal Willebrands, ib. 53; Johannes Paul II., ib. 60.

[27] „Alle unter einem Christus". Dokument des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs, ib. 36.

[28] „Alle unter einem Christus", ib. 36 und 38; Stellungnahme des LWB-Exekutivkomitees, ib. 71 und 75.

[29] Die kirchlichen Äußerungen, die hier zitiert sind (das Schreiben des Papstes an den Episkopat der katholischen Kirche, die Botschaft der Präsidenten des ÖRK und die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der BRD) finden sich zusammen mit anderen in: US 36 (1981), 181ff. (Zitate auf S. 187, 192 und 190).
Man kann an dieser Stelle auch auf die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Gemeinsam den einen Glauben bekennen", eine Auslegung des Nizänum, verweisen. Schon ihre Einleitung kreist ganz klar um den Grundkonsens-Gedanken: Anhand des Credo möchte man die „gemeinsame Basis im apostolischen Glauben", die „zentralen Aussagen des apostolischen Glaubens", seine „Grundlagen" oder „Grundaussagen" und damit die von allen Christen geteilten „grundlegenden Einsichten" herausstellen (Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/Paderborn 1991, 11–13).

[30] An anderer Stelle bestimmte er den „Inhalt" des „unbestreitbaren Grundkonsenses" als „das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus auf der Grundlage der Heiligen Schrift und in der Auslegung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse" (s.u. S. 100).

[31] „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Verfassung I).

[32] Andere Konsultationsteilnehmer bestimmten diesen Grundkonsens als „das gemeinsame Wissen um Gottes offenbarende Zuwendung in Christus" oder auf ähnliche Weise.

[33] Walter Kasper erläuterte Differenz und Zusammengehörigkeit beider Verständnisse von „Grundkonsens" unter Verweis auf Differenz und Zusammengehörigkeit der beiden Offenbarungsverständnisse, die man in der neueren katholischen Theologie als „informationstheoretisches" und „kommunikationstheoretisches" Offenbarungsverständnis bezeichnet (s. u. S. 100f.).

[34] Man denkt an Luthers Betonung der Ganzheitlichkeit des Glaubens, die er mit den Bildern von der Kette (WA 32,59), vom Ring oder von der Glocke (WA 54,159) zum Ausdruck bringt, und daran, daß er Erasmus Skeptizismus vorwirft, wenn dieser zwischen notwendigen und nicht notwendigen oder nutzlosen Glaubensaussagen (assertiones; dogmata) unterscheiden möchte (WA 18,603–605).

[35] Hier liegt das Wahrheitselement der Zurückweisung des „Fundamentalartikel"-Gedankens durch die Enzyklika Pius' XI. „Mortalium animos" von 1928 (DS 3683; vgl. auch die Enzyklika Pius' XII. „Orientalis ecclesiae" von 1944, AAS 36/1944, 134).

[36] Der Gebrauch oder Nichtgebrauch des „Filioque" als altes, die Frauenordination als neues Beispiel mögen hier für manche anderen Beispiele stehen.

[37] So wenn er z. B. sagte, die zwischenkirchlichen Lehrgespräche der letzten Zeit hätten in vielen Kontroversfragen „substantielle theologische Konsense" erarbeitet (s. u. S. 97), oder wenn es bei ihm heißt: „Eine . . . Einheit in der Verschiedenheit erwartet . . . von vornherein auch dogmatisch keine völlige Gleichschaltung; es genügt ein Konsens in der Sache, auf der Ebene der Formulierungen ist Verschiedenheit möglich, ja angesichts der unterschiedlichen kulturellen und geschichtlichen Situationen sogar notwendig" (s. u. S. 103; vgl. u. S. 112: Für „eine künftige communio-Einheit" genügt „ein grundlegender Konsens in der Sache").

[38] Vgl. das Referat von Harding Meyer, s. u. S. 122f. u. 126.

[39] Es sei von vornherein betont, daß hier und im folgenden nicht gesagt werden soll, die Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache" sei als hermeneutischer Schlüssel zugleich schon ein oder gar das Kriterium für die Ermittlung und Bestimmung dessen, was im einzelnen Falle die „Sache" und was „Sprache" ist. Für diese Bestimmung gibt es vermutlich gar kein Spezialkriterium. Hier treten vielmehr jene Sach- und Formalkriterien in Funktion, mit denen die Kirchen und ihre Theologien immer schon operieren, wo es um die Wahrheit des Glaubens und der Lehre geht, und die sie darum auch in den ökumenischen Dialog hineintragen, mögen es nun konfessionsspezifische oder den Kirchen gemeinsame Kriterien sein.
Ein Beispiel dafür ist der katholisch/orthodoxe Dialog (Näheres dazu s. u. S.41f.). Im bisher letzten seiner Berichte nennt er drei Kriterien, wenn es zu bestimmen gilt, wo es um die „Identität des Glaubens" oder nur um „unterschiedliche theologische Ausdruckweisen" geht: das Kontinuitätskriterium, das doxologische Kriterium und das soteriologische Kriterium (Bari-Bericht von 1987 über „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche", Nr. 25–33, in: Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 42–44).
Einen neuen Ansatz bei der Frage nach den Kriterien für das, was kirchentrennende und was nicht kirchentrennende Unterschiede sind, sucht der Artikel von Michael Root „Identity and Difference: The Ecumenical Problem" in: Theology and Dialogue. Essays in Conversation with George Lindbeck, hg. von Bruce D. Marshall, Notre Dame/Indiana (USA), 165–190.

[40] STh II-II q. 1 a. 6. Vgl. Congar (s. o. Anm. 11), 64f.; auch bei Beinert, s. u. S. 69, Anm. 67, und Kasper, s. u. S. 101.

[41] Wo die Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation „Mysterium ecclesiae" (1973; Kap. 5) von der Unterscheidung zwischen „Sache" und „Sprache" redet (dazu s. u. Anm. 59), setzt sie ein mit der Aussage des Vatikanum I (DS 3016), „daß die unergründlichen Geheimnisse Gottes ‚ihrer Natur nach den menschlichen Intellekt in der Weise übersteigen, daß sie auch nach erfolgter Offenbarung und gläubiger Annahme dennoch vom Schleier des Glaubens bedeckt und gleichsam in Dunkel gehüllt bleiben'".

[42] Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, bes. 47–64, dazu 74–79.

[43] So übersetzt John N. D. Kelly den Begriff „he dynamis tes paradoseos" von Adv. haer. I,10,2 (Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 80).

[44] S. z. B. die Hinweise bei Congar (s. o. Anm. 11), 37ff.

[45] S. Congar, ib. 38f.

[46] Ib. 37–46.

[47] S. o. S. 29.

[48] Vgl. Congar, a.a.O. 38.

[49] Es ist auffallend, wie oft dieses Beispiel heute von katholischer Seite herangezogen wird, um – besonders gegenüber den Ostkirchen – zu zeigen, daß die Verschiedenheit der Lehrformulierungen die Einheit im Glauben nicht aufzuheben braucht (s. u. S. 41f.).

[50] Vgl. hier wieder Congar, a.a.O. 44f., bes. die Anmerkungen 25 und 26 mit ihren Hinweisen. Auch auf diese trinitätstheologischen Verschiedenheiten zwischen Ost- und Westkirche, die doch deren Einheit im trinitarischen Glauben nicht in Frage stellen, wird heute oft verwiesen, wo es um das katholisch/orthodoxe Verhältnis geht.

[51] Paul VI. in seiner Rede im Phanar (1967 [AAS 59/1967, 841]). Im selben Sinne sagte Kardinal Willebrands, „daß es möglich ist, dem Glauben in verschiedener Weise Ausdruck zu verleihen, . . . unter der Bedingung, daß der authentische Sinn dieses Glaubens gewahrt bleibt" (Überlegungen zum ökumenischen Dialog, in: Catholica 29/1975, 350-353).

[52] S. u. S. 40f.

[53] Es war darum nicht unberechtigt, wenn die Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation zum ersten Bericht der internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Kommission (April 1982) sagte, der dort gebrauchte Begriff der „substantiellen Übereinstimmung" (substantial agreement) „bedürfe noch weiterer Klärung"; er sei „zweideutig" (in: Materialdienst der Konfessionskundlichen Instituts, 1982, 76, 77). Das gesteht auch Wright in seinem Referat jener Erklärung zu (s. u. S. 151).

[54] S. o. Anm. 8. Vgl. dazu Harding Meyer, Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts „Kirchengemeinschaft", in: Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche, FS für Bischof Paul-Werner Scheele, Würzburg 1988, 204–230, bes. 223f., 226f., 230.

[55] Leitsätze der VELKD zur Kirchengemeinschaft, in: Lutherische Monatshefte 1969, 525; vgl. Thesen zur Kirchengemeinschaft, in: Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Auf dem Wege II, Zürich 1971, 172f.

[56] Leuenberger Konkordie, Nr. 5.

[57] S. o. Anm. 55, Leitsatz 5.

[58] Das Ökumenismusdekret (UR 4) sagt generell im Blick auf kirchliche Einheitsbemühungen, daß man auch in der „theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit" (in theologica veritatis revelatae elaboratione) Freiheit walten lassen müsse.

[59] Dahinter steht deutlich die oft zitierte Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. zum Vatikanum II (Gaudet Mater Ecclesia) mit ihrer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem „ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur" und dem „modus, quo eaedem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia" (Acta Synodalia sacrosancti Concilii Ocumenici Vaticani II, vol. I/1, 172). Wenn die Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" (1973) diese Unterscheidung in ihrem 5. Kapitel („Den Begriff von der Unfehlbarkeit der Kirche nicht verfälschen") aufnimmt und erläutert, dabei aber vor allem die Absicht verfolgt, den Gebrauch dieser Unterscheidung im Sinne eines „dogmatischen Relativismus'" zurückzuweisen, der die Sprachgestalt und Aussageweise in die Beliebigkeit entläßt, so wird damit keineswegs die Gültigkeit und die Anwendung jener Unterscheidung als sol-

cher in Frage gestellt. Ganz im Gegenteil! Die Erklärung arbeitet in ihrem 5. Kapitel durchgängig mit der Unterscheidung von „Sache" und „Sprache". Sie gebraucht dafür Begriffe wie „Sinn" und „Sprache", „geoffenbarte Wahrheit" und „dogmatische Formeln", „Lehrabsicht" und „Ausdrucksweise", „Aussagegehalt" und „Dogmen" und ähnliche. Auf dieser Linie lagen schon die 15 Thesen der Internationalen Theologenkommission über „Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus" (1972, z. B. in Doc. Cath. 1973, 459f.).

[60] S. o. S. 39 und Anm. 51, auch die dort zitierte Äußerung Kardinal Willebrands'.

[61] AAS 63/1971, 814: „kein Unterschied im Glauben" trotz „unterschiedlicher theologischer Ausdrucksweisen".

[62] AAS 65/1973, 320f.: „Identität des Glaubens" trotz „Unterschieden in der Terminologie"; Verschiedenheit der „dogmatischen Formeln", aber „substantielle Übereinstimmung in der Sache (accordo sostanziale sulla realtà che le parole volevano esprimere)".

[63] Die „Substanz des Glaubens" ist bewahrt trotz „Verschiedenheiten in der Terminologie . . ., kultureller Unterschiede, . . . unterschiedlicher Formulierungen, die von verschiedenen theologischen Schulen geprägt wurden, um dieselbe Realität auszudrücken" (zit. nach: Irén. 351).

[64] Die Erklärung spricht von der „Einheit im Glauben", für die „eine gewisse Verschiedenheit im Ausdruck . . . kein Hindernis" darstellt (zit. nach Doc. Cath. 1988, 90).

[65] Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche, in: Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 36ff.

[66] Man findet das im Bari-Bericht, Nr. 19, 20, 25, 26, 28, 32 und 33.

[67] Bari-Bericht, Nr. 19, 20, 28.

[68] Paderborn/Frankfurt 1985. Hingewiesen sei hier auch auf die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der BRD mit ihren ökumenisch-methodologischen Überlegungen: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986, bes. 22f. und 46.

[69] Allerdings ist dieser Text nicht ohne Unschärfen. Gelegentlich (Nr. 61) scheint die Unterscheidung von „Sache" und „Sprache" durch die eher quantifizierende Unterscheidung von „Bereichen der Lehre", in denen völlige Gleichheit nicht erforderlich ist, verdrängt zu werden. Auch in Nr. 66, wo auf die katholisch/lutherische Beschäftigung mit der Confessio Augustana verwiesen wird (vgl. dazu o. S. 30), stehen beide Arten der Unterscheidung allzu unvermittelt nebeneinander.

[70] Das Herrenmahl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn/Frankfurt 1978 (auch in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. I 1931-1982, hg. von Harding Meyer u. a., Paderborn/Frankfurt 1983, 271ff.), Nr. 48.

[71] Nr. 14–17, bes. 16.

[72] Nr. 48; 49–55.

[73] Nr. 49–55.

[74] Nr. 56.

[75] Nr. 18.

[76] Nr. 59.

[77] Nr. 57f.

[78] Nr. 61.

[79] Das geistliche Amt in der Kirche. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn/Frankfurt 1981 (auch in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. I, 329ff.), Nr. 9.

[80] Einheit vor uns. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn/Frankfurt 1985, Nr. 96, mit Verweis auf „Das geistliche Amt in der Kirche", Nr. 30.

[81] Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 32.

[82] Nr. 34 und 32; vgl. Malta-Bericht, Nr. 59.

[83] Malta-Bericht, Nr. 59; vgl. Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 33.

[84] Nr. 33.

[85] Nr. 39.

[86] Nr. 36.

[87] Nr. 38.

[88] S. dazu und zum Ganzen den von Harding Meyer und Günther Gaßmann herausgegebenen Band „Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumentation und Einführung", Frankfurt 1987, bes. 9–13. Zum Ganzen s. auch André Birmelé, Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques, Paris/Genf 1986, bes. 45–105 (La justification) und 105–125 (Rôle et place de la justification).

[89] So schon der „Malta-Bericht", Nr. 26 und 28 (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, 255).

[90] Es handelt sich um den katholisch/lutherischen Dialog in den USA „Rechtfertigung durch den Glauben", Nr. 88–93 („proklamatorisch"); Nr. 7, 8, 20, 96 u. ö. („transformatorisch", englisch: „transformationist"). Die deutsche Fassung dieses Dokuments findet sich in „Rechtfertigung im ökumenischen Dialog", s. o. Anm. 88, 107–200.

[91] So die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der BRD „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (s. o. Anm. 68) 55; vgl. 46f.

[92] Solche „Rechtfertigungskonsens-Formeln" sind aufgeführt und kommentiert in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog (s. o. Anm. 88), 33–39.

[93] „Alle unter einem Christus" (1980), Nr. 14 (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, 326).

Möglichkeit und Umfang ökumenischer Konsense

Eine historisch-theologische Studie zur „Grundkonsens"-Problematik[1]

WOLFGANG BEINERT

1. Das Problem

Die gegenwärtige ökumenische Situation ist durch folgende Tatsachen bestimmt:
(1) Alle Kirchen bekunden oft und nachdrücklich ihren entschiedenen Willen zur Einheit der Christenheit. In seiner „Theologischen Prinzipienlehre" von 1982 erklärt beispielsweise Kardinal Joseph Ratzinger: „Die Aufgabe jedes verantwortlichen Christen und in besonderer Weise natürlich der Theologen und Kirchenführer ist es, dem theologisch Möglichen geistlich Raum zu schaffen; ohne billige Oberflächlichkeit doch überall das Gegensätzliche unter dem zwingenden Auftrag einer Einheit ohne Einerleiheit zu sehen und zu leben; nicht nur immer nach der Vertretbarkeit der Einigung, der Anerkennung des anderen, sondern noch viel nachdrücklicher nach der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens zu fragen, denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung."[2]
(2) Die Gespräche zwischen allen Kirchen haben je eine größere oder kleinere Zahl von Konsens- und Konvergenzpapieren mit oft staunenswerten Resultaten hervorgebracht. Das gilt auch für Fragen, die traditionell als „articuli stantis et cadentis Ecclesiae" betrachtet worden sind.[3] Um wieder nur ein Beispiel anzuführen: 1986 stellte der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland fest, daß wenigstens die Rechtfertigung, Sakramente und Amt betreffenden Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts entweder auf Mißverständnissen beruhen, auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen zielen, den heutigen Partner nicht mehr treffen oder sich wegen neuer Sacheinsichten nicht weiter halten lassen. Wo ausreichender Konsens nicht erreicht worden sei, heißt es dann wörtlich, „ist zu fragen, ob sie allein die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung angesichts des veränderten Verhältnisses der Kirchen und ihrer Glieder zueinander rechtfertigen können". Sie hätten ihre Berechtigung weiterhin als Warnungen, sofern sich das, was da verworfen sei, bei Mitgliedern aller Kirchen finden könne, aber von den christlichen Kirchen als „Verkürzungen ihres eigenen Glaubensverständnisses beurteilt" worden sei.[4]
(3) Gegen die zweite Feststellung erhebt sich dezidierter Widerspruch. Impliziert sie einen fundamentalen und weitreichenden Grundkonsens, wird als Reaktion eine ebenso prinzipielle und umfassende Grunddifferenz ins Spiel gebracht. Worin sie besteht, ist zwar noch einmal unter den betreffenden Objizienten kontrovers[5]; einig sind sie sich aber allemal darin, daß sie die Beziehungen zwischen den Kirchen so stark kontaminiere, daß die Einzelkonsense keine Abhilfe schaffen könnten. So stellt Papst Johannes Paul II. in seinem Brief zum Lutherjahr 1983 bezüglich des Verhältnisses zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche fest: „Bei dem Streit um das Verhältnis von Glaube und Überlieferung waren Grundfragen der rechten Auslegung und Aneignung des christlichen Glaubens im Spiel, deren kirchentrennende Wirkung durch bloßes historisches Verstehen nicht zu überwinden ist."[6]

Wir haben also zwei alternative Positionen. Etwas vereinfachend lassen sie sich wie folgt beschreiben: Der Grundkonsens vermag Einzeldissense zu heilen – die Einzelkonsense heben die Grunddifferenz nicht notwendig auf. Über beiden steht das Einheitspostulat. Es zwingt zu einer Lösung. Sie kann natürlich darin bestehen, daß gezeigt wird, daß die beiden Begriffe *Grundkonsens und Grunddifferenz* sich nicht auf die gleichen Gegebenheiten beziehen und darum auch nicht notwendig kontradiktorische Behauptungen implizieren. Der Papst setzt im eben zitierten Passus ja voraus, daß Katholiken wie Protestanten glaubende Christen sind, also in einer fundamentalen Übereinstimmung gegenüber allen Nichtchristen stehen.[7] Der Dissens betrifft nur die Auslegung und Aneignung dieses gemeinsamen Glaubens und hebt somit den Konsens nicht auf. Damit ist freilich noch nicht darüber entschieden, ob die Unterschiedlichkeit auf der gleichen Basis so tief reicht, daß darob die gemeinsame Basis ohne Einfluß auf eine substantiale Einigung der Kirchen bleibt – so wie etwa auch eine Basis zwischen Vertretern aller Religionen besteht, aber doch niemand ernstlich daraus eine Welteinheitsreligion ableiten will. Somit steht die grundsätzliche Frage auf, welchen Wert innerhalb des Christentums der Konsens überhaupt hat – es ist die Frage nach der *Möglichkeit* von Übereinstimmung – und welchen *Umfang* er haben muß, um stärker zu sein als alle tatsächlichen Differenzen.

2. Die Grenzen der Untersuchung

Die nachfolgenden Überlegungen befassen sich mit beiden Fragen. Sie tun dies jedoch unter Einschränkungen, die von Auftrag und Sache bedingt sind.
(1) Diese Studie begnügt sich mit der reflektierten Bereitstellung von Materialien in der Theologiegeschichte; die systematische Zusammenfassung ist einer anderen Darstellung vorbehalten. Freilich lassen sich nicht immer Überschneidungen vermeiden.
(2) Die Studie bleibt innerhalb des Rahmens der römisch-katholischen Theologie- und Dogmengeschichte, da die Daten aus anderen Traditionen von anderer Seite vermittelt werden müssen.
(3) Die Studie bleibt nicht beim Wort- und Begriffsfeld *Konsensus* und ähnlichen Begriffen, sondern sucht der Sache umfassender gerecht zu werden: Unter manchem anderen theologiegeschichtlichen Titel verbergen sich wichtige Beiträge zur Sache.
(4) Die nachstehende Studie kann auch innerhalb der angegebenen Grenzen in keiner Weise Vollständigkeit beanspruchen. Das verbietet nicht zuletzt die unbefriedigende Forschungssituation. Es ist zu vermuten, daß es noch eine ganze Menge von Sachmomenten wie – und das ist unbezweifelbar – von Daten zur Sache gibt, die noch nicht aufgearbeitet sind.
Innerhalb dieser nun doch recht eng zu ziehenden Grenzen geht es also um die Bestimmung des theologischen Wertes und den Umfang eines Glaubenskonsenses unter Christen. Wir behandeln diese Fragen in vier Schritten: Zunächst ist der philosophisch-theologische Hintergrund des Problems kurz anzudeuten; dann ist zu bestimmen, was *Konsens* in unserem Kontext bedeutet. Wir fragen weiter, woher die Problematik konkret kommt. Endlich bieten wir Elemente einer Theologie des Konsenses anhand der historisch verfügbaren theologischen Momente und Elemente.

3. Der philosophisch-theologische Hintergrund der Konsens-Problematik

Der dogmatisch-systematische Ort des zu verhandelnden Problems ist die Theologische Erkenntnislehre. Es wird nach dem Verhältnis von Wahrheit und Übereinstimmung des Glaubens gefragt. Damit ist bereits entschieden, daß der je zu suchende und zu erstellende Konsens niemals das Ergebnis von Mehrheitsentscheidungen im Sinne etwa der parlamentarischen Demokratie ist. Abstimmen kann man allenfalls über das Richtige im Sinne des Zweckmäßigen und Nützlichen, nicht aber darüber, ob sich etwas so oder anders verhält. Aus zwei Gründen kann aber Wahrheit und Konsens durchaus in Relation gebracht werden müssen. Zum einen: Menschliche Wahrheitserkenntnis ist immer endlich und begrenzt. Die *eine* Wirklichkeit kann stets nur partiell erfaßt und zum Ausdruck gebracht werden. Damit erhebt sich aber die Frage, ob jemand mit der partiellen Wahrheitsaussage schon je und grundlegend alle Wahrheit ausgesagt hat und also damit in Übereinstimmung steht oder ob er möglicherweise soviel Irrtum (wenigstens stillschweigend) mitbehauptet, daß seine Aussage letztlich in Dissens mit der Wahrheit steht. Zum anderen: Wenigstens die im Glauben bekannte Wahrheit ist ihrem ganzen Wesen und Anspruch nach Zustimmung nicht nur zu einem Sachverhalt, sondern auch zu einer Gemeinschaft, zielt also von daher immer auf Konsens. Er hat eine doppelte Richtung. Mein individueller und personaler Glaube geht konstitutiv als solcher personaler und individueller Glaube in den Gemeinschaftsglauben ein: Weil ich glaube, glaubt die Kirche. Dabei ist zu bemerken, daß ich nur deshalb zum Glauben gekommen bin, weil ich dessen Wahrheit von der Kirche erfahren und als wahr akzeptiert habe. Ich glaube, weil *die Kirche* glaubt.

Die gegenseitige Zuordnung von Wahrheit und Konsens, von personalem und gemeinschaftlichem Glauben erweist das Problem als einen Fall des umfassenden Problems von Einheit und Vielheit. Dafür gilt in dieser Welt das „henologische Prinzip“.[8] Die Vielheit setzt Einheit voraus, kann aber nicht endgültig in die absolute Einheit aufgehoben werden. Vorfindlich ist also immer nur eine Mischung zwischen Einheit und Vielheit. Beide stehen in einem dialektischen Verhältnis. So sehr also der Glaube von seinem Ursprung (Gott in Jesus Christus) wie von seinem Ziel (die Überantwortung des Menschen an Gott) eine Einheit bildet, so sehr manifestiert er sich doch in einer a priori nicht abgrenzbaren Pluralität. Diese betrifft nicht allein die Quantität des Geglaubten, also die materialen Glaubensinhalte. Glauben ist vielmehr ein Gesamtlebensvollzug, der außerdem noch die Handlungsweisen, die Emotionalität, die geistliche Dynamik des Glaubenden einschließt. Auch dieses alles läßt eine unabsehbare Vielgestaltigkeit zu. Damit aber ist von vornherein die Problematik von Konsens und Dissens ein unaufhebbares Faktum. Sie betrifft schon die Glaubenden innerhalb einer Konsensgemeinschaft, wie sie die Konfessionen darstellen; sie macht sich aber in intensivster Weise bemerkbar, wo die Konsens-Dissens-Linie als „Konfessionsgrenze“ zwischen Gemeinschaften als solchen verläuft.

Setzt man paradigmatisch die Größen *Lehrinhalt, Handlungsweise* und *Lehrausdruck* als Manifestationsformen des Glaubens ein, ergibt sich bereits ein verwirrendes Spektrum.[9]

gleicher Lehrinhalt	gleiche Handlungsweise	gleicher Lehrausdruck
gleicher Lehrinhalt	gleiche Handlungsweise	unterschiedl. Lehrausdruck
gleicher Lehrinhalt	unterschiedl. Handlungsweise	gleicher Lehrausdruck
gleicher Lehrinhalt	unterschiedl. Handlungsweise	unterschiedl. Lehrausdruck
unterschiedl. Lehrinhalt	gleiche Handlungsweise	gleicher Lehrausdruck
unterschiedl. Lehrinhalt	gleiche Handlungsweise	unterschiedl. Lehrausdruck
unterschiedl. Lehrinhalt	unterschiedl. Handlungsweise	gleicher Lehrausdruck
unterschiedl. Lehrinhalt	unterschiedl. Handlungsweise	unterschiedl. Lehrausdruck

Bei den acht möglichen Fällen ist nur im ersten und letzten das Urteil klar. In allen anderen stellt sich wieder die Frage, wieweit ein Partialkonsens Dissense heilen oder umgekehrt der Partialdissens alle anderen Konsense hinfällig machen kann. Geradezu handgreiflich zeigt sich an dem Schema, daß mit- und zwischenmenschliche Beziehungen überhaupt (und also auch, wenn Menschen glauben) Konsens erfordern. Er ist die Grundlage der Einheit, die die Pluralität der Gemeinschaft ermöglicht und wahrt. Im Bereich der Ekklesiologie wird dieses Thema unter den Termini *Einheit* und *Katholizität* verhandelt.[10]

Dieser Horizont der Frage kann hier nur genannt werden. Das ist auch dann wichtig, wenn wir die damit gegebenen Sachverhalte an dieser Stelle nicht weiter erforschen können.

4. Was ist Konsens?

Das Begriffsfeld erscheint in der abendländischen Geistesgeschichte sehr früh. Seit der Sophistik wird es von der klassischen griechischen Philosophie beackert; die Ernte wird vor allem von Cicero dem Abendland und damit auch der Christensprache zugeliefert. Es ist auch von Anfang an außerordentlich weit: Es erstreckt sich über Gebiete der Ethik, der Soziologie, der Werbung, der Rhetorik, der Dialektik, der Wissenschaftstheorie und der Politik; es erscheint in den Naturwissenschaften und der Historiographie – und schon sehr bald auch in der Religion und der Theologie. Endlich gibt es Raum für unterschiedliche Aussagen über die Wirklichkeit.[11] Natürlich wird ein solcher Begriff leicht und gern in den Parteienstreit einbezogen: Den einen ist er Feldpanier, den anderen gefährlicher Popanz. Diese Umstände müssen bedacht werden, wenn über einen möglichen Grundkonsens zwischen den christlichen Konfessionen verhandelt wird. So erscheint es auch an dieser Stelle unerläßlich, einen wenngleich knappen Überblick über die Bedeutungen des Begriffs *Konsens* allgemein und die in unserem Fall gemeinte Bedeutung insbesondere zu bieten.

Drei Grundnotationen lassen sich unterscheiden:

(1) Konsens heißt *Übereinstimmung*. Diese kann näherhin sein

- die allgemeine Meinung ohne Rücksicht auf die Fundierung in der Wirklichkeit. Als solche ist sie kein Wahrheitskriterium und philosophisch allenfalls von Belang als rhetorischer Ausgangspunkt [12];
- die Zusammenstimmung aller (vernünftigen) Menschen in der Wahrheit auf Grund einer allen Menschen gegebenen Beschaffenheit. [13] Seit Aristoteles gilt daher der Konsens als Kriterium der Wirklichkeitserkenntnis [14];
- die Bedingung der Wahrheitsformulierung als Konsonanz mit der Wirklichkeitserkenntnis der Vergangenheit (die Tradition wird Erkenntnisprinzip) und (im Modus der Rezeption) mit der Gegenwart: Eine These ist dann wahr, wenn sie auch in der Vergangenheit als wahr galt und wenn sie von den Gliedern der gleichen Gemeinschaft als wahr angenommen wird. [15] Unter diesem Aspekt spielt auch die Gleichheit der Formulierung, also die Konsensformel, eine wichtige Rolle;
- ein Zeichen für eine transzendente Wirklichkeit. Diese Bedeutung findet sich schon außerordentlich früh. [16] Im christlichen Denken hat sie eine vertikale und eine horizontale, eine diachrone und eine synchrone Dimension. Der Konsens im Glauben ist Zeichen dafür, daß der Heilige Geist als Geist der Einheit und der Liebe gegenwärtig ist und daß die Kirche darum in Einheit mit dem Willen Gottes steht und dessen Wahrheit preisend anerkennt (vertikale Dimension). Das aber manifestiert sich in der geschwisterlichen Homophonie der Gemeinde (horizontale Dimension), die in ihrem Glauben allerorten (synchrone Dimension) zugleich in Übereinstimmung mit dem Glauben der vergangenen Generationen (diachrone Dimension) steht. [17] Die Kirche legt Wert darauf, diesen Konsens festzustellen und festzulegen. Die Fest*stellung* geschieht durch die Eruierung der Glaubenseinheit mit dem christlichen Volk (consensus fidelium), den qualifizierten Zeugen der Vergangenheit (consensus patrum) und den Experten (consensus theologorum). [18] Die Fest*legung* geschieht durch die Fixierung des Konsenses in bestimmten Formeln (Glaubenssätzen, Dogmen, Bekenntnisschriften usw.) – also durch eine Sprachregelung.

In allen diesen Fällen ist der Konsens vor allem eine nach innen gerichtete Angelegenheit. Es wird vorausgesetzt, daß Gemeinschaft (Menschheit, Volk, Kirche, Konfession) vorhanden und ungebrochen ist. [19]

(2) Konsens heißt *Zustimmung*. Sie wird von Gliedern einer Gemeinschaft hinsichtlich einer bestimmten Vorgabe gegeben, weil diese wahr, gut, nützlich, hilfreich usw. ist. Die Vorgabe kann sein eine Meinung, ein Gesetz, ein Vertrag (in diesem Sinne spricht man auch kanonistisch von Ehekonsens), eine politische Willenskundgabe (die „Grundwerte"). Im christlichen Bereich wird in diesem Sinne unter Konsens beispielsweise verstanden eine Rede auf einer Synode oder einem Konzil, dessen Beschluß selber, der Beitrag zur Wahl eines Bischofs (meist nach alter Kaisertradition durch Akklamation).

Konsens ist hier zwar immer noch endemisch, aber er setzt ein echtes Gegenüber von Gemeinschaft und Gliedern voraus: Letztere müssen in irgendeiner Weise die Freiheit haben, den Konsens zu leisten und auch zu verweigern. Man spricht daher auch oft von Rezeption: Die Vorgabe ist etwas, was der Konsentierende

nicht selbst geschaffen hat, sondern von einem anderen erhält. [20] Die nähere Bestimmung des Gegenübers ist bei alledem offen – sie ist innerhalb der Kirche niemals absolut, da die Gemeinschaft und ihre Glieder aufeinander vital verwiesen sind.

(3) Konsens heißt *Übereinkunft*. Unter diesem Aspekt ist sie ein Terminus der Dialogik als der Kunst der Argumentation und als Mittel der Erkenntnis. [21] Konsens ist hier die Wiederaufnahme einer abgebrochenen Kommunikation auf Grund eines Diskurses. Je nach der Radikalität des Bruches kann man von einer grundlegenden, einer partiellen oder einer totalen Übereinkunft sprechen. Dabei geschieht Folgendes: Über die Wahrheit der von einem Kommunikator („Sender") aufgestellten Behauptung ist beim Empfänger Zweifel aufgekommen. Ihre Geltung ist jedoch so wichtig, daß die Kommunikation („Dialog") nur weitergehen kann, wenn der Zweifel ausgeräumt wird. Das geschieht dadurch, daß das für Sender und Empfänger Gewisse und das Angezweifelte zueinander vermittelt werden. Die Vermittlung geschieht durch Argumente des Senders. Er weist auf Gegebenheiten hin, die den behaupteten Sachverhalt zur Folge haben. Akzeptiert der Empfänger die Argumentation, kommt es zum Konsens; kann er nicht akzeptieren, muß der Sender seine Behauptung durch Schluß-Regeln als konkludent erweisen und sie nötigenfalls durch neue Begründungen weiter stützen. Allerdings kann dieses Verfahren nicht in infinitum regrediert werden. Es muß ein Grundkonsens vorhanden sein, soll der Dialog gelingen. Fehlt er oder kann er nicht gefunden werden, bleibt nur der Dissens. Die Kommunikation kann nicht mehr aufgenommen werden – wenigstens über die betreffende Frage. Darin bleiben die Partner Kontrahenten und geschieden. [22]

Es zeigt sich, daß in dieser dritten Bedeutung Konsens epidemisch gemeint ist: Er existiert zwischen einzelnen, Gruppen oder Gemeinschaften, die sich zueinander kontrovers verhalten. Allerdings kann diese Kontroverse nie absolut und total sein – dann nämlich wäre ein Dialog von vornherein unmöglich. Es muß wenigstens ein Basis-Konsens bestehen über die Sprache, die man verwendet und über die Bedeutsamkeit der Sache, über die man spricht. In unbekannten Sprachen *kann* man nicht kommunizieren, über Quisquilien *braucht* man nicht kommunizieren!

Wenn in der ökumenischen Theologie von Konsens (samt Ableitungen) gesprochen wird, schwingen zwar die anderen Bedeutungsinhalte mit, doch in recto geht es um die dritte Bedeutung. Angesichts der Tatsache, daß die Christenheit in Christentümer gespalten ist, die in Handlungsweisen, Lehrinhalten und im Lehrausdruck dissentieren, ist unter Konsens jener Bestand von Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen zu verstehen, der nach einem diskursiven Vergleich von Handlungen, Glaubensinhalten und Lehrformulierungen als konsonant von zwei oder mehreren Konfessionen rezipiert worden ist. Diese Konsonanz kann in Detailfragen festgestellt werden – dann spricht man von einem *partiellen Konsens;* ist sie bezüglich aller Probleme vorhanden, ist *Totalkonsens* gegeben, und faktisch die volle Kirchengemeinschaft wiederhergestellt; besteht sie bezüglich eines Grundbestandes von Gemeinsamkeiten, der (noch) nicht durch vereinte Lehrtraditionen und Handlungsweisen getragen und lehrmäßig fixiert ist, kann man von einem *Grundkonsens* sprechen. Es wird dabei im allgemeinen behauptet, daß er genüge, um die Trennung nicht mehr aufrechterhalten zu müssen oder wenigstens ernstlich den Zustand der Trennung in Frage zu stellen.

5. Die prinzipielle Möglichkeit eines interkonfessionellen Grundkonsenses

Wendet man sich an die katholische Tradition um Antwort, wird man erst einmal im Stich gelassen. Es soll nicht behauptet werden, daß totale Fehlanzeige zu erstatten sei – es hat in allen Dissensfällen auch immer irenische Tendenzen gegeben, die nach Konsensen suchten.[23] Aber sie sind isoliert geblieben. Der große Strom hat immer andere Schiffe befördert.
Was die erste Bedeutung von *Konsens* angeht (Übereinstimmung), so war das katholische Urteil immer sehr differenziert. Mit Platon wurde die bloße allgemeine Ansicht nicht als verbindlich anerkannt. Nicht die Meinung einer kirchlichen Generation oder Epoche kann bestimmend sein, sondern lediglich die Wahrheit des Glaubens in der Bindung an das Evangelium, wie es in der Heiligen Schrift steht und vom kirchlichen Lehramt ausgelegt wird. Letzteres gewann, wesentlich veranlaßt durch die reformatorische Bestreitung und endgültig angestoßen durch den neuzeitlichen Säkularismus mit seinem weltanschaulichen Pluralismus und Indifferentismus, eine immer größere Bedeutung. Auf dem Vatikanum I konzentrierte es sich mit zunehmender Ausschließlichkeit auf den Papst. Seine Entscheidungen wurden in der Definition von 1870 ausdrücklich dem Konsens entzogen.[24] Aus den Akten des Konzils geht zwar hervor, daß sie ein Notstandsrecht begründete und daß mit dem Konsens die ratifizierende Legitimation der Bischöfe in episkopalistischem Verständnis gemeint war und nicht die Konsonanz mit dem gesamtkirchlichen Glauben[25]; ausgeschlossen wird, anders gewendet, der Konsens als Rechtsgrund, aber nicht als Erkenntnisgrund. Doch die Wirkungsgeschichte war eine andere: Der Papst wurde für viele Theologen identisch mit der Kirche. Man konnte ihm nur assentieren, nicht mehr konsentieren.[26] Auf diesem Hintergrund wird verständlich, daß der Konsens als synodaler Ausdruck des Glaubens nur mit Einschränkung bejaht wurde. Er hatte zwar in der Alten Kirche eine entscheidende Rolle gespielt und sich als geeignet erwiesen, die Einheit der Kirche vollendet zu wahren[27], doch später machte die Kirche die Erfahrung des Konziliarismus.[28] Er basierte auf dem Schema „consensus – acceptatio" und war in seinen gemäßigten Vertretern nicht grundsätzlich antiinstitutionell und antirömisch. Doch kontrastierte seine These mit der papalistischen Ekklesiologie und ihrem Zueinander von „potestas" und „oboedientia", das einbahnig verläuft. Daß dennoch im 15. Jahrhundert der Konsensgedanke allgemein lebendig war, zeigt der Umstand, daß sich auch die Papalisten seiner bedienten, wenn es opportun schien. Aber da der Papst allein kann, was alle können, ist der horizontale und synchrone Konsens überflüssig.[29] Um so wichtiger wird die diachrone Übereinstimmung. So wird das Konsensprinzip uneingeschränkt bejaht nur immer dort, wo im Sinne des Lerinensers die Konsonanz mit der Tradition gemeint war. Das Konsensprinzip diente aber nicht zur Behebung, sondern zur Herausstellung der Dissense. Vinzenz von Lerin hob damit die katholische Lehre gegenüber Nestorianismus und Pelagianismus ab; in der Reformationszeit bediente sich Melchior Cano des Arguments gegen Luther.[30]
Auch die zweite Bedeutung – Konsens als Zustimmung – hat wenig Resonanz gehabt. Das erklärt sich zum einen aus dem hierarchologischen Prinzip des Katholizismus vornehmlich der nachreformatorischen Epoche, zum anderen aus dem lange Zeit herrschenden informationstheoretischen Modell von Offenbarung. Diese besteht demnach aus einer Quantität von Sätzen, die man taliter qualiter zu akzeptieren hat als Wort des Gottes, der nicht irren und nicht lügen kann.[31] Zwar ist der Glaube als Entscheidung zur Selbstmitteilung Gottes frei, doch dann endet bereits die Freiheit. Es gibt wieder nur Assens[32], d.h. die unhinterfragbare und unhinterfragte Annahme des Wortes Gottes, wie es faktisch durch die lehrende Kirche ergeht.[33]
Im dritten Wortsinn endlich – Konsens als Übereinkunft – konnte die katholische Tradition sehr lange nicht Hand noch Fuß entdecken. Bei den Kontroversen kommt es auch gar nicht darauf an, das Verbindende zu zeigen, sondern das Trennende herauszustellen; nur so kann die bedrohte Identität gerettet werden.[34] Die Differenzen werden zu kontradiktorischen Gegensätzen stilisiert, deren Kennmarken Wahrheit und Lüge heißen. Da die Wahrheit ungeschichtlich aufgefaßt wird als etwas, was *ist* und nicht wird, kann der Blick für Konsense nicht aufkommen: Denn Konsense sind nicht, sie *werden*. Über Wahrheiten kann man, anders formuliert, nicht verhandeln, man kann sie nur zeigen und damit nicht übereinstimmende Positionen als Unwahrheit überführen. Dahinter steht noch einmal das genannte Offenbarungsmodell. Es kam kaum jemandem in den Sinn, die Probleme vor einem umfassenden Horizont und im Kontext zu betrachten. Sie wurden auf den Begriff gebracht und dann Satz für Satz verglichen. Man kann das an vielen Beispielen veranschaulichen; es sei die Kontroverse Bellarmins mit den Protestanten über die Heiligenverehrung herausgegriffen.[35] Dem großen Kontroversisten liegt nichts daran, eine systematische Hagiologie zu bieten. Er beschränkt sich auf die vor allem von den Zenturien aufgeworfenen Fragen: Der Katholizismus ist wegen der Verehrung der Heiligen als Mischung aus Paganismus und Christentum überführt. Bellarmin stellt die gegnerische Ansicht dar, widerlegt deren dicta probantia und bringt unwiderlegliche eigene. Er prägt damit auf Jahrhunderte die Traktate: Es geht fast stets nur um die Frage nach dem gegenwärtigen Zustand der Verstorbenen, nach der Bedeutung der Kanonisation und nach der Legitimität von Heiligenanrufung und Verehrung. Die Probleme eines übertriebenen Kultes, die den reformatorischen Protest ausgelöst hatten, treten in den Hintergrund.
Charakteristisch für die geltenden Anschauungen ist ferner die Definition von *Häresie*. Der Codex Juris Canonici von 1917 formulierte: „Häretiker ist, wer nach dem Empfang der Taufe unter Beibehaltung seiner Bezeichnung als Christ beharrlich *eine von den Wahrheiten* leugnet oder daran zweifelt, die mit göttlichem und katholischem Glauben zu glauben sind."[36] Der Passus ist mit geringen Veränderungen in das neue Kirchenrechtsbuch von 1983 übernommen worden.[37] Ausgangspunkt sind „veritates", also faktisch Sätze, von denen der eine oder der andere *(aliquam ex veritatibus)* in Abrede gestellt oder angezweifelt wird. Sätze kann man leicht vergleichen: Sie konsentieren oder dissentieren; Vermittlung ist nicht gefragt.
Das gilt auch für die Periode der konfessionellen wie der säkularen Apologetik. Ihr Hauptgegner ist der Indifferentismus, für den alles Religiöse, weil gleich gültig, auch gleichgültig ist. Ihm gegenüber ist Abgrenzung und Abhebung oberstes Gebot. So bemühen sich die Theologen um die Totalidentifikation von Christentum und dessen heutiger, d.h. der konfessionellen Gestalt. Auch unter dieser Perspektive haben Diskursversuche wenig Sinn: Man kann, wenn man Kirche will, immer nur die vorfindliche Kirchengestalt unverändert und abstrichlos haben.

Nicht vergessen werden darf im übrigen, daß die jeweiligen Positionen der Kontrahenten auch affektiv besetzt waren. Das hatte zur Folge, daß an sich am Rande liegende Dinge zu *tesserae* des rechten Glaubens wurden: Damit aber schieden sie als Konsensmaterie von Anfang an aus. Das gilt von Lehrinhalten wie Mariologie und Hagiologie, die sich dann auch konsequent zur anscheinend entscheidenden Kontroversmaterie entwickelten, das gilt auch von Handlungsweisen wie etwa vom Rosenkranzgebet, dem Kreuzzeichen oder Wallfahrten.[38]
Es nimmt nicht wunder, daß es unter solchen Bedingungen theologische Erwägungen zum Konsens – in jedwelcher Form – schwer hatten. Erst eine fundamentale Neubesinnung der Glaubenswissenschaft konnte das ändern.
Sie vollzog sich am Ende des 19. und im Lauf des 20. Jahrhunderts im Rückgriff auf die Quellen der Tradition: wenn man so will, in einer Neuaufnahme des Konsensgedankens über die unmittelbare Vergangenheit seit der Reformation hinaus. Die im einzelnen daraus bereitgestellten Elemente werden im folgenden Abschnitt benannt. Im Augenblick genügt es, die großen Leitmotive für ein konsensuelles Denken zu erwähnen.
Zunächst bietet ein genaueres Lesen des Neuen Testaments bemerkenswerte Hinweise für die *relativ offene Haltung der jungen Gemeinde gegenüber den Nichtkonsentierenden.* Dem hart abgrenzenden Jesuswort „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich" (Lk 11,23) steht der inkludierende Herrenspruch zur Seite: „Wer nicht gegen euch ist, der ist für euch" (Lk 9,50). Er sollte ebenso vor übereifrigen Urteilen warnen, wie das bekannte Wort vom Splitter im Auge des Bruders und dem Balken im eigenen (Mt 7,3–5). Die Erfahrung, die Petrus in Joppe machte, zeigte, daß der Geist über die Grenzen der eigenen Gemeinde hinaus wirksam ist: Wer ihn hat, der kann zu den Sakramenten zugelassen werden ohne weitere Vorbedingungen (Apg 10,47). Umgekehrt hindert ein mangelhafter Modus der Teilhabe am sakramentalen Organismus nicht an der Rechtgläubigkeit, wie die „Biographie" des Apollos vorführt. Man könnte geradezu von einem neutestamentlichen Beispiel für die ekklesiologische Bedeutung des Grundkonsenses sprechen: Dieser Jude ist schon christgläubig, ihm muß nur noch „der Weg Gottes genauer dargelegt" werden (Apg 18,25f.). Natürlich sprechen alle diese Texte nicht vom ökumenischen Verhalten im modernen Sinn, aber sie geben doch Prinzipien an, die darauf angewendet zu werden verdienen.
Ein weiterer wesentlicher Punkt ist *die Erweiterung des Kirchenverständnisses.* In dem Maße, wie die Einseitigkeiten der antireformatorischen Ekklesiologie und des hierarchologischen Prinzips nach 1870 erkannt wurden, wuchs auch die Einsicht in das relationale Gefüge der Größen, die in den Vermittlungsprozeß von Offenbarung und Glaube einbezogen sind. Das Lehramt nimmt darin einen unverzichtbaren und wesentlichen Platz ein, aber es ist weder die einzige noch die allein entscheidende Größe zur Feststellung der christlichen Lehre. Die Heilige Schrift, die unverkürzte Tradition, die Theologie und der Glaubenssinn der Gläubigen (sensus fidelium) haben gleichfalls konstitutive Rollen – und jede einzelne dieser Größen steht in gebender wie in empfangender Funktion zu allen anderen.[39] Damit aber ist die Feststellung und die Verkündigung der Wahrheit des Glaubens immer auch ein konsensueller Prozeß, der seinerseits als Bedingung seiner Möglichkeit den Konsens der Glaubenden in der Kirche schon je hat, auch wenn er nicht oder nicht perfekt ausgesprochen wird. Nun aber bekommen auch andere konfessionelle Ausformungen des Christentums für die Erkenntnis

der Glaubenswahrheit neuen Wert. Man kann mit W. Kasper „keine dieser Kirchen allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, sondern muß sie als Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die einzelnen Differenzpunkte ... als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtsicht sehen".[40]
Wohl am folgenreichsten aber zeigte sich *die Wende zum geschichtlichen Denken.* Es wurde nun deutlich, daß von den Momenten der Offenbarung an bis zur jeweils letzten Formulierung einer Glaubenstatsache das Gesetz der Geschichtlichkeit Geltung hat. Auch die ewige Wahrheit bedarf, wenn sie von Menschen auf- und angenommen werden soll, des historisch bedingten Ausdrucks. Sie inkarniert sich gleichsam in einen komplizierten Kontext aus philosophischen, politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen und auch religiösen Daten hinein, die ihre eigene Gestalt spezifisch prägen. Inhalt und Ausdruck verlieren damit die schlechthinnige Identität, die etwa das herkömmliche Häresieverständnis voraussetzt. Der Inhalt wird im Wechsel der Zeiten für neuen Ausdruck freigestellt, auch wenn gerade wegen der notwendigen Konsensfähigkeit die Sprachregelung von unverändert hoher Bedeutung bleibt. Das aber ermöglicht, die konfessionsspezifischen Sätze nicht mehr nur plan miteinander zu vergleichen, sondern sie aus der Vergangenheit in die Gegenwart und aus dem Dissens in einen möglichen Konsens hinein zu vermitteln.
Noch ein letztes Moment sei angeführt. Unter dem Eindruck des geschichtlichen Denkens wurde das instruktionstheoretische Modell der Offenbarung durch ein *kommunikationstheoretisches Modell* ersetzt.[41] In ihm erscheint die Kirche als Gemeinschaft in Kommunikation, für die deren Gesetze (mutatis mutandis) Geltung haben. Gottes Wort ergeht als Ansage der Wahrheit, aber diese Wahrheit ist nicht bloße Sachwahrheit, sondern personale Heilswahrheit. Ihr ist wesentlich, daß sie zur Versammlung derer ruft, die dieses Wort der Wahrheit annehmen und es sich konsentierend zu eigen machen. Aus der Zustimmung zum Wort Gottes ergibt sich zugleich die Übereinstimmung miteinander. Wo sie nicht oder nicht mehr gegeben ist, ist Übereinkunft anzustreben. Der Konsens wird damit zur Form der geschwisterlichen Liebe, die die Kirche leben soll. Zugleich erfährt sie aber, daß nicht sie selber der Terminus des Wortes ist, sondern es als Sakrament des Heils in die Welt hinein bezeugen soll: Damit wird die Wahrheit des Glaubens vertieft, verlebendigt und allen Menschen guten Willens zugänglich. Der Konsens der Kirche wird zum Zeugnis für die Wahrheit der Offenbarung. Aus dem Zeugnis der Wahrheit aber ersteht neuer Konsens in der Missionierung der Völker. So wächst aus dem Konsens die Katholizität der Kirche – und das bedeutet auch immer einen Zuwachs an Erkenntnis der Wahrheit.
Die gerade geschilderten Momente der theologischen Neubesinnung der Gegenwart haben im Vatikanum II zu großen Teilen Aufnahme gefunden. Dort wurden sie auch bereits auf das ökumenische Problem angewendet. Es genügt, an bekannte Daten zu erinnern. In der Offenbarungskonstitution erscheint die Kirche als ein lebendiger Organismus, innerhalb dessen die Lehre nur mehr ein Moment unter anderen ist: „Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt."[42] Diese Worte zeigen mit Nachdruck, daß das geschichtliche Denken

vom Konzil rezipiert worden ist. Die Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" von 1973 machte deutlich, daß es auch in der Dogmatik gilt.[43] Uns interessiert vor allem das neue Verständnis des konfessionellen Problems. Zunächst ist noch zu erwähnen, daß – Newman hatte schon im vergangenen Jahrhundert die entscheidenden Anstöße geliefert[44] – die Bedeutung des Glaubenssinnes der Gläubigen als Träger und Grundlage der kirchlichen Unfehlbarkeit in den Blick trat.[45] Automatisch bekommt damit der Konsens als dessen Manifestation in allen seinen Aspekten neue Bedeutung.

Die Kirchenkonstitution vermag anzuerkennen, daß es Christen gibt, die wesentliche Elemente von Glauben und Leben im Sinne des Herrn besitzen, aber „den vollen Glauben nicht bekennen". Mit ihnen weiß sich die Kirche des Konzils „aus mehrfachem Grunde verbunden", auch in dem Bestreben nach Ergänzung der vorhandenen Konsense.[46] Der Text legt nahe, daß es sich bei den Differenzen, die zu den Defizienzen führen, nicht immer und unbedingt um Mangel im Glauben, sondern in der Feststellung der Übereinkunft handelt. „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat", erläutert das Dekret über den Ökumenismus[47], „steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche". Diese besitzt keineswegs das Privileg, sozusagen von außen dazu zu verhelfen, daß das Unvollkommene bei den anderen der Vollendung zugeführt werde: Sie selber leidet ebenfalls an Ausfallserscheinungen, solange der Zustand der Trennung währt: „Es wird dadurch auch für die Kirche selber schwieriger, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen."[48] Das Konzil fordert darum Schritte zur Förderung des vorhandenen Grundkonsenses in Richtung auf eine volle Übereinstimmung: der Dialog auf der Ebene der Gleichheit wird dringlich empfohlen.[49]

Damit ist alles in allem *eine neue Gegebenheit* entstanden. Die römisch-katholische Kirche hat im Rückgriff auf lange vergessene Momente ihrer eigenen Überlieferung die grundlegende Möglichkeit und die basale Notwendigkeit konsensueller Theologie erkannt und bejaht. Darin ist eingeschlossen die Aussage, daß auch die christlichen Konfessionen nicht radikal voneinander geschieden sind, sondern über alle Dissense im einzelnen und in Grundlebensausrichtungen (das ist eigentlich die „Grunddifferenz") in einem tiefreichenden, unzerstörbaren Grundkonsens verbunden sind. Er ist so beschaffen, daß man es bei ihm nicht selbstzufrieden bewenden lassen kann: Er trägt in sich das Gesetz des Wachsens bis zur vollen Übereinstimmung. Damit stellt sich eine letzte Frage in unserer Thematik: Wie weit muß sie reichen ? Ist totale Gleichheit der Formeln und der Handlungen erforderlich, oder genügt ein wie auch immer gearteter Basalkonsens – wobei kaum angezweifelt ist, daß er sicher weiter reichen und deutlicher formuliert werden kann, als dies im Moment der Fall ist.

6. *Der prinzipielle Umfang eines Grundkonsenses*

Er ist eine Funktion des Verständnisses von *Glauben*. Ist dieser primär ein System von wahren Urteilen, denen der Glaubende seine Zustimmung geben muß, dann kann es logisch kohärent Entscheidungen über den Umfang des Konsenses nicht geben. Prinzipiell ist nur quantitativer Totalkonsens möglich. Denn es ist unsinnig, bei einer gegebenen Menge von Wahrheiten eine Teilmenge zu

akzeptieren, eine andere aber nicht. Ein „Grundkonsens" ist dann nur eine Auswahl (Hairesis) von wahren Sätzen, die allenfalls aus „politischen" Gründen gerechtfertigt werden kann, etwa wenn aus praktischen Erfordernissen gemeinsames Handeln nötig erscheint. Das war bekanntlich ein Impuls für die Bewegung „Life and Work".[50] Ihr Schicksal zeigt, daß diese Art der Übereinkunft zu unsauberen und darum unhaltbaren Kompromissen führt. Das ist nicht Schicksal, sondern, wie erwähnt, logische Konsequenz aus den theologischen Prämissen.

Ist jedoch der Glaube primär ein personales Verhältnis und Geschehen, ändert sich die Sachlage völlig. Glauben ist dann das Vertrauen auf eine Wirklichkeit, die man nur in diesem Vertrauen wahrnimmt und die man dann auch nur von Vertrauen zu Vertrauen bezeugen kann. Man läßt sich auf sie ein und sucht zu veranlassen, daß sich auch andere darauf einlassen. Ist dies der Fall, dann ist mit logischer Notwendigkeit ein Grundkonsens aller Glaubenden gegeben. Wer „etwas glaubt, was man nur glauben kann, der stimmt mit allen so Glaubenden notwendig überein".[51] Das Maß der Wirklichkeitserkenntnis ist nicht mehr das erkennende Subjekt, sondern die sich dem Vertrauen erschließende personale Wirklichkeit. Der daraus folgende Konsens ist qualitativ total. So gesehen gibt es keinen Teilglauben. In dieser Konzeption liegt das Problem erst in der *Artikulation des Glaubens*. Hier kann es durchaus zu Dissensen kommen. Sie sind ernst zu nehmen! Möglicherweise wird ein bestimmtes Glaubensverständnis praktisch zum Zeugnis des Unglaubens. Es ist aber auch denkbar, daß es der geschichtlich notwendige, anders in der konkreten Situation subjektiv wie objektiv gar nicht mehr vollziehbare Ausdruck des wahren Glaubens ist. Im ersten Fall ist der Konsens nicht mehr da – weder partiell noch prinzipiell. Im zweiten Fall besteht ein Grundkonsens unbeschadet von Teildissensen; die konkreten Dissense können dann auf ihn hin vermittelt werden.

Die katholische Theologie hat sich seit dem Aufbruch des 19. Jahrhunderts, die amtliche Kirche seit dem Vatikanum II wieder zu diesem Modell bekannt. Wenn es lange Zeit in den Hintergrund getreten war, dann deswegen, weil die Furcht vor den Einseitigkeiten des protestantischen Glaubensverständnisses (Glauben als reine fiducia) das quantitative Verständnis als Ausgleich provoziert hatte. Im Grund aber war das personale Glaubensverständnis immer gegeben. Es hatte auch stets mit sich gebracht, daß von den Glaubenden niemals material vollständige Konsense zu seinen Lehrinhalten gefordert wurden, sondern Grundkonsense als hinreichend galten. Einige Beispiele zeigen das deutlich.

Am signifikantesten ist die *Ausbildung der Symbola*. Von den Schriften des Neuen Testamentes an ist die Tendenz zu beobachten, den sich zunehmend ausfaltenden Glauben auf seine Mitte hin zu konzentrieren. Die dogmengeschichtlichen Forschungen zeigen, daß daraus ständig zuerst Bekenntnisformeln, später auch Katechismen und „Kurzdogmatiken" entstanden sind, die gleichsam die Bedingungen angeben, unter denen der Glaubenssinn der Glaubenden manifestiert werden muß. Sie sind Verdichtungen der Glaubensinhalte in Richtung auf eine fundamentale Übereinkunft des notwendig von Christen zu Bekennenden.[52] Interessanterweise hat die Kirche dabei niemals Wert auf materiale Vollständigkeit gelegt. In den gemeinchristlichen Symbola fehlen etwa Hinweise auf das für das Neue Testament zentrale Reich Gottes oder deutliche Bezüge zur Eucharistie. Umgekehrt sind Sätze über Inhalte aufgenommen worden, die

schwerlich als zentral erkannt werden können, jedenfalls nicht von gleicher Bedeutung wie die anderen sind. Der Höllenabstieg Christi ist das eklatanteste Beispiel.[53] Scheinbar vollends verwirrend wird die Sachlage, wenn man sich vor Augen hält, daß bis in die Neuzeit hinein, also auch noch lange nach der endgültigen Fixierung der altchristlichen Glaubensbekenntnisse, eine Vielzahl durchaus nicht homonymer Bekenntnistexte in legitimem kirchlichem Gebrauch gestanden haben. Sie konnten nach Bedarf erweitert werden. Alle diese Tatsachen konvergieren nur unter der Voraussetzung, daß für die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft niemals der quantitative Totalkonsens, sondern nur ein Basalkonsens für nötig erachtet worden ist, der immer nur je offen sein mußte für die volle Übereinstimmung mit den Quellen des Glaubens. Er war immer christologisch zentriert und stand in der Perspektive des trinitarischen Gottesbildes.

Einen Hinweis auf die Grundlage dieses Verständnisses bietet die *Geschichte der Synoden und Konzilien.* Sie sind nach eigenem Verständnis Ereignisse, die vom Konsens leben und Konsens erstreben. Die versammelten Bischöfe wollen „Ecclesiae catholicae universitatis et antiquitatis consensio" – so lautet die Formel des Vinzenz von Lerin[54] – feststellen und zur Geltung bringen. Was die *antiquitas* anging, so ist das Prinzip der Apostolizität leitend; was die *universitas* betrifft, so legte die Alte Kirche Wert auch auf die Akklamation des Kirchenvolkes[55]; was endlich die *consensio* belangte, so war die Identität der Formeln zweitrangig, wenn die prinzipielle Homologie gegeben ist. War sie unbezweifelt, verfahren die Versammlungen großzügig: Konsens wird nicht erzwungen, Entscheidungen werden vertagt oder bleiben in der Formulierung offen. Nach den Kirchenspaltungen geschieht das auch unter ökumenischem Aspekt. So statuieren die Bischöfe in Florenz: „Sancti non discrepant, sed idem Spiritus Sanctus est in omnibus sanctis ...; ita comperiatur sanctos numquam dissentire".[56] Das ermöglicht ihnen, einen Kompromiß über die strittige Frage nach dem Hervorgang des Pneumas zu finden: Die Griechen werden in den Stand gesetzt, das lateinische „Filioque" als nicht häretisch zu tolerieren, die Lateiner erkennen, daß sie nicht um des Glaubens willen auf dem Ausdruck bestehen müssen.[57] Ähnlich geht es mit dem Primat des römischen Bischofs. Man einigte sich darauf, diesen anzuerkennen auf Grund der „gesta oecumenicorum conciliorum" und der „sacri canones".[58] Das konnten die Griechen restriktiv, die Lateiner explikativ verstehen.[59] Man darf auch an die Debatten um Canon 7 der tridentinischen „Doctrina de sacramento matrimonii" erinnern[60]: In ihm wurde entsprechend der Stoßrichtung dieser Kirchenversammlung zwar die Auffassung Luthers verurteilt (die Kirche hat in Ehefragen keine Kompetenz), aber zugleich die ostkirchliche Oikonomia in der Scheidungsproblematik unangetastet gelassen, obschon sie dem westlichen Denken widersprach.[61]

Ein drittes Beispiel liefert das Faktum der *Lehr- und Dogmenentwicklung.*[62] Sie ist in der bisherigen Geschichte nicht systematisch erfolgt, sondern wurde durch konkrete Ereignisse ausgelöst, die in einer Ortskirche plötzlich eine Klärung der Inhalte des Glaubens verlangten. Damit entstehen zuerst einmal leicht Ungleichgewichtungen im Bewußtseinsstand. So wird nach 1870 die Bedeutung des Papstes in volles Licht gerückt und automatisch die der Bischöfe in den Schatten gestellt. Sie werden aber dadurch nicht zu Nebenamtsträgern.[63] Das Vatikanum II bekräftigt, was vor wie nach dem Vatikanum I in Geltung war – das Bischofsamt als Konstitutivmoment der kirchlichen Verfassung. Zum anderen müssen

bestimmte Sprachspiele zur Verdeutlichung der kirchlichen Position verwendet werden, die von Natur aus partikulär und als solche glaubensindifferent sind. Sie können in anderen sachlichen und sprachlichen Situationen kaum übernommen werden. Damit wird gleichwohl der Grundbestand des Glaubens noch bewahrt. Das dogmengeschichtliche Beispiel liefert die Ablehnung des Nizänum II durch die fränkische Kirche, ausgelöst übrigens durch das unterschiedliche Verständnis von Konsens.[64]

Schließlich kann es sein, daß in bestimmten Teilkirchen die Entwicklung so verlaufen ist, daß Problemstellungen anderer gar nicht verständlich werden und dann auch die Antworten nicht plausibel sind. Die marianische Frömmigkeit des Ostens und des Westens und innerhalb des Abendlandes die Ausformungen in den nördlichen und den südlich-östlichen Ländern machen anschaulich, was gemeint ist. Aber auch hier ist zu sagen, daß selbst unterschiedliche doktrinale Entwicklungen den Grundkonsens nie gefährden können. Sobald gelungene Vermittlungen geschehen, ist auch eine Übereinkunft möglich. Im Augenblick zeigen dies Neuaufbrüche gerade in der Mariologie, die in allen Konfessionen zu beobachten sind.[65]

Solche Vermittlung ist seit eh und je eine wesentliche *Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie.*[66] Sie stellte ihre Arbeit nicht auf Totalkonsens, sondern auf Basalkonsens ab. Das ermöglichte in der Alten Kirche ein Nebeneinander der Schulen, deren jeweilige Einseitigkeiten – beispielsweise in der Christologie – einander korrigierten und so die christologische Synthese ermöglichten. Schon die Scholastiker wußten, daß alle Wahrheit von Gottes Geist kommt, wo immer sie sich findet, und daß keine Formel sie erschöpft.[67] In der Denkformenforschung von heute werden diese Erkenntnisse vertieft.[68] Weil Glaube auf das Mysterium geht, können weder die einzelnen Glieder noch die Glaubensgemeinschaft als ganze (synchron und diachron) in materialer Vollständigkeit alles glauben, was zu glauben ist. Immer gibt es Selektionen und Akzentuierungen: Jede Zeit und vielleicht jeder Christ hat sein spezifisches Christusbild – und doch konvenieren alle, daß nur ein Christus ist. So macht gerade Theologie (und Theologiegeschichte) deutlich, daß ein „Zwang zur Häresie" besteht[69], der nichts weniger als häretisch, sondern eingebettet ist in eine Zusammenstimmung der ganzen Kirche. Wo nötig, stellt die Theologie auch diese Übereinkunft fest.

Der so eruierte Grundkonsens ist freilich nicht beliebig. Das vom Vatikanum II wieder aufgegriffene Interpretationsprinzip von der *„Hierarchia veritatum"*[70] ermöglicht die Erstellung eines auch quantitativ umschreibbaren Grundbestandes verpflichtender gemeinchristlicher Bekenntnisinhalte. Das Konzil benennt ihn; die Gemeinsamkeiten mit der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen sind unverkennbar: „Vor der ganzen Welt sollen alle Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unsern Erlöser und Herrn, bekennen und im gemeinsamen Bemühen in gegenseitiger Achtung Zeugnis geben für unsere Hoffnung, die nicht zuschanden wird."[71]

Es gibt in den alten Dogmatiken einen Ort, an dem schon seit alters der Sache nach die Rechtmäßigkeit eines bloßen Konsenses in den wesentlichen Glaubensaussagen als hinreichend für die kirchliche communio erachtet worden ist. Das geschah im *Traktat „De Fide".* Die Autoren wußten, daß faktisch und im Normalfall die Inhalte des Glaubens nicht durch innere Einsicht, sondern durch die Verkündigung erkannt und rezipiert werden. Daraus ergab sich, daß neben dem

hinreichenden Intellekt des Glaubenden auch eine ausgiebige Instruktion vorhanden sein mußte, um einen festgestellten Glaubenskonsens zu ermöglichen.[72] Daher wurde er nur in den Wesensaussagen explizit verlangt; *Pesch* etwa nennt die *Erlösung durch Christus* und die *Trinität*, an anderer Stelle noch zusätzlich *Gott als Vergelter*, die *Inkarnation*, die *Unsterblichkeit der Seele*, die *Notwendigkeit der Gnade*, die *notwendig zu empfangenden Sakramente* und den *Dekalog*.[73] Für alles Weitere genügt eine substantielle Zustimmung.[74] „Nicht alle können alle geoffenbarten Dinge erkennen; sie müssen sie darum nicht ausdrücklich glauben. Es genügt vielmehr, das meiste einschlußweise zu glauben, d.h. in einer unbestimmten und allgemeinen Aussage, etwa daß einer alles das glaubt, was die Kirche zu glauben vorlegt, auch wenn er gar nicht im Detail weiß, was das alles ist."[75] Der Grund ist darin zu suchen, daß sich in den genannten Artikeln das Christentum (wohlgemerkt: nicht der Katholizismus) von allen anderen Religionen unterscheide. Es braucht hier nicht diskutiert zu werden, wie weit diese Inhalte tatsächlich zum Proprium christianum gehören. Doch bemerkenswert ist die Tatsache, daß eine Art Grundkonsens „confuso et in generali" als ebenso notwendig wie hinreichend gelehrt wird. Diese Lehre von der „fides implicita" könnte noch ergänzt werden durch den Verweis auf das Problem der sogenannten „rudes": Man war in Dogmatik und Moraltheologie stets der Meinung, von diesen „einfachen Leuten" brauche man nur einen Grundbestand von Bekenntnisaussagen zu verlangen, um sie in der Gemeinschaft der Kirche zu belassen.
Die Lehre vom einschlußweisen Glauben hat die Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland unter ökumenischem Aspekt wieder aufgegriffen. Die Kirche verlange nicht von ihren Mitgliedern, „daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen." Daraus ergibt sich ein negatives Kriterium für den Umfang des Konsenses: Eine Einigung im Glauben ist dort unmöglich, „wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als der Offenbarung widerstreitend abzulehnen".[76] Gesamtkirchlich spielt diese Lehre eine Rolle in der Regelung über die Interkommunion für bestimmte Fälle, die vom Kirchenrechtsbuch von 1983 übernommen worden ist.[77]

7. Zusammenfassung

Alles in allem, so kann man sagen, hat, wie die vorstehenden Beispiele zeigen, die katholische Tradition immer die Auffassung vertreten, wenn sie das Problem der Vollständigkeit des Glaubens bedacht hat, es sei nicht notwendig, eine bis ins letzte Jota reichende Konkordanz der Formeln zu verlangen, wenn es darum ging, über die kirchliche Gemeinschaft zu entscheiden. Sie tat das aber niemals als Aufforderung zur Bequemlichkeit. Der Grundkonsens war zwar hinreichend, sollte aber nie ein Ruhekissen sein. Gerade weil er Ausdruck einer einheitlichen und umfassenden Wahrheit, weil er unvollkommener Ausdruck der Wahrheit Gottes selber ist, liegt in ihm die Tendenz zur Vollständigkeit innerer wie auch äußerer Art. Wir lernen heute allmählich begreifen, daß die als Dissens angemeldeten Positionen im übrigen innerhalb der Christenheit auch Anstöße sein können, die die Christen insgesamt ein wenig weiter zu dieser Fülle bringen.[78] Der *sensus* fidelium drängt stets zum manifesten und prinzipiell komprehensiven *consensus* fidelium. Aber es liegt in der Struktur dieses Glaubens als Zusage an die Unendlichkeit Gottes, daß das ein Ideal ist, dessen Erreichen nur Gott selber ermöglichen kann. Der Fundamentalkonsens steht aber gerade deswegen schon hinter allen Konsensen, wie unvollkommen sie immer sind. Das ist eine Verheißung für das weitere ökumenische Gespräch, das für sein Anliegen und Ziel nach einer Basisübereinstimmung suchen muß und, so dürfen wir katholischerseits sagen, auch rechtens suchen darf. Es gehört zum gemeinsamen Glauben, daß der Herr selber auffüllen wird, was menschlicher Gebrechlichkeit mangelt.

Anmerkungen

1 Dieses der Konsultation vorgegebene Paper ist inzwischen veröffentlicht in: Catholica 43 (1989), 268-294.
2 J. Kard. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre 210f. (genaue bibliographische Angaben finden sich im angefügten Verzeichnis „Benutzte Literatur").
3 In einigen Papieren ist auch ausdrücklich auf einen Grundkonsens abgehoben: Vgl. P. Neuner, Grundentscheid, 579. Zur „Technik" der Konsensentstehung H. Meyer, Konsens und Kirchengemeinschaft.
4 K. Lehmann und W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Einleitung, 32 und 33.
5 Aufzählung und Diskussion u.a. W. Beinert, Konfessionelle Grunddifferenz; H. Fries, Einheit in Sicht; P. Neuner, Grundentscheid; H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft.
6 Johannes Paul II., Schreiben anläßlich des 500. Geburtstags Martin Luthers an Kard. Jan Willebrands, 31. Oktober 1983, in: Der Apostolische Stuhl 1983, Cittá del Vaticano – Köln 1984, 1165. Vgl. weitere Äusserungen kirchenamtlicher Persönlichkeiten bei J. Hüttenbügel, Grundkonsens (KNA-ÖKI 12 (1985) 6f).
7 So ausdrücklich in der Ansprache bei der Begegnung mit Vertretern des Rates der EKD in Mainz, 17. November 1980, in: Papst Johannes Paul II. in Deutschland (= VAS 25 A), Bonn ^{3}1980, 81.
8 J. B. Lotz, Einheit, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg ^{8}1961, 66.
9 Vgl. Kasten S. 59.
10 W. Beinert, Die Katholizität der Kirche.
11 Zur Begriffsgeschichte: G. Bornkamm, U. Instinsky, L. Koep, K. Öhler, G. Sauter: Consensus (TRE VIII), R. Schian.
12 So argumentiert vor allem Platon, in: R. Schian, Untersuchungen 62–85.
13 *Protagoras* sieht diese Anlage in der menschlichen Gerechtigkeit und Sittlichkeit, *Aristoteles* in der menschlichen Natur und Vernunftanlage, die Stoa im alldurchwaltenden Logos.
14 IX, 1172b 35-1173a 5.
15 Vor allem Vinzenz von Lerin baut diesen Gedanken in seinem Commonitorium breit aus: Vgl. 2,5; 29,41.
16 Homer, Odys., 3,214; Hesiod, Werke und Tage 763f.; Isokrates, Nic., 26.
17 Irenäus, Adv. haer. I,10,2; V,20,1 mit ausführlichen Begründungen.
18 H. Bacht, Consensus.
19 G. Sauter, Consensus (TRE VIII), 183f.
20 A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, 314. Vgl. A. Aymans, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, 539f., dort auch weitere Literatur.

[21] Näheres bei W. Beinert, Miteinander sprechen; ders., Der ökumenische Dialog.
[22] Ein dogmengeschichtliches Beispiel ist die Diskussion um die Schriftgemäßheit von *homousios* auf dem Konzil von Nizäa 325.
[23] Für die vorreformatorische Zeit wäre vor allem auf *Nikolaus von Kues* (vgl. M. de Gandillac, Nikolaus) und die Unionsversuche des Konzils von Florenz zu verweisen. Für die nachreformatorische Zeit gibt eine Übersicht J.F. Werling, Bemühungen um die christliche Einheit in der Neuzeit, in: H. J. Urban und H. Wagner (Hg.), Handbuch der Ökumenik I, Paderborn 1985, 307–324.
[24] DS 3074.
[25] W. Beinert, Die Exzentrizität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche, in: A. Brandenburg und H. J. Urban (Hg.), Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst II, Münster 1978, 56–86.
[26] Die Zuordnung *potestas – oboedientia* kommt besonders deutlich zum Ausdruck in der Enzyklika Pius' X. „Vehementer Nos esse" vom 11. Februar 1906: „Est igitur haec societas (= *die Kirche*) vi et natura sua inaequalis; duplicem scilicet complectitur personarum ordinem, pastores et gregem, id est eos, qui in variis hierarchiae gradibus collocati sunt, et multitudinem fidelium: atque hi ordines ita sunt inter se distincti, ut in sola hierarchia ius atque auctoritas resideat movendi ac dirigendi consociatos ad propositum societati finem; multitudinis autem officium sit, gubernari se pati, et rectorum sequi ductum oboedienter" (Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius' X. ... über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich. Autorisierte Ausgabe, Freiburg 1907, 14). In der Ekklesiologie lehrt dann z. B. J. Salaverri, D. Ecclesia Christi (= Sacrae Theologiae Summa I, BAC 61, Madrid 41958): „Decretis doctrinalibus Sanctae Sedis a Summo Pontifice authentice approbatis debetur mentis assensus internus et religiosus" (719) – selbstverständlich gilt dies erst recht von den Lehraussagen ex cathedra. Begründet wird dies mit dem Satz: „Sancta Sedes ius habet ad exigendum talem assensum decretis authenticis, qualis correspondet potestati doctrinali qua eduntur, et qualis necessarius est ad eiusdem potestatis finem obtinendum" (724). Der CIC 1983, can 752 verlangt dagegen für authentische Lehräußerungen nicht mehr „assensus", sondern „intellectus et voluntatis obsequium".
[27] K. Öhler, Der Consensus omnium, 118: „Man wird die Funktion des Consensus-Gedankens in der frühchristlichen Welt deshalb so ernst nehmen müssen, weil er die rätselhafte Tatsache erhellen hilft, daß die Bischofskirche im weiten Römischen Reich ohne zentrale Zusammenfassung in der vorkonstantinischen Zeit doch stets ihre Einheit bewahren konnte."
[28] Aufschlußreich sind unter dem hier verhandelten Gesichtspunkt die Arbeiten von W. Krämer, Konsens und Rezeption, und J. Wohlmuth, Verständigung in der Kirche.
[29] H. J. Sieben, Traktate und Theorien, schildert die Entwicklung vom ausgehenden 14. bis zum beginnenden 16. Jahrhundert sehr detailliert. Vgl. auch W. Krämer, Konsens und Rezeption, 359f.
[30] W. Rieß, Glaube als Konsens, 59f.
[31] Nach dem Vatikanum I hat Gott „aeterna suae voluntatis decreta" (also vom Menschen her gesehen Sätze) geoffenbart (DS 3004); sie sind nicht auf Grund von Einsicht, sondern wegen der Autorität des irrtumslosen Gottes anzunehmen (DS 3008). Vgl. unten Anm. 41!
[32] DS 3010.
[33] DS 3007.
[34] Gleichwohl läßt das Konzil von Trient Anklänge an den Grundkonsens-Gedanken erkennen. Das Große Glaubensbekenntnis wird bezeichnet als „principium illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt" (DS 1500).
[35] Die Kontroverse wird erörtert bei G.L. Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen, Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg/Basel/Wien 1986, 86-88; dort auch weitere Literatur.

[36] Can 1325, para. 2.
[37] Can 751: Hier wird nicht mehr der *Häretiker* definiert, sondern die *Häresie*. Das satzhafte Wahrheitsverständnis ist aber geblieben.
[38] E. Iserloh, Katholische Reform und Gegenreformation, in: H. J. Urban und H. Wagner (Hg.), Handbuch der Ökumenik I, Paderborn 1985, 302–306.
[39] W. Beinert, Knechtschaft – Herrschaft – Partnerschaft ? Systematische Erwägungen zum Verhältnis von Lehramt und Theologie, in: M. Seckler (Hg.), Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung ? (= Schriften d. Kath. Akad. in Bayern 103), Düsseldorf 1981, 39–46; H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u. a. 1985, 486–488.
[40] W. Kasper, Das Petrusamt, 103.
[41] Das Vatikanum II spricht nicht mehr von „decreta", aus denen die Offenbarung bestehe (vgl. oben Anm. 31), sondern sagt: „Placuit Deo in sua bonitate et sapientia *Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae*" („Dei Verbum" 2). Die Fruchtbarkeit des kommunikationstheoretischen Ansatzes zeigt u. a. H.J. Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (= FThSt 32), Frankfurt 1985.
[42] „Dei Verbum", 8.
[43] Erklärung „Mysterium ecclesiae" zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute (= NKD 43), Trier 1975, Nr. V, 146–155.
[44] J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: ders., Polemische Schriften (= Ausgew. Werke 4), Mainz 1959, 253–292, 312–318.
[45] Vatikanum II, „Lumen gentium", 12.
[46] A.a.O. 15.
[47] Vatikanum II, „Unitatis redintegratio", 3,1.
[48] A.a.O. 4,10.
[49] A.a.O. 9.
[50] H. Döring, Der ökumenische Aufbruch im 20. Jahrhundert, in: H. J. Urban und H. Wagner (Hg.), Handbuch der Ökumenik II, Paderborn 1986, 25–28.
[51] P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören, 173.
[52] Eine verbindliche konzentrative Formel hat die Theologie schon in der Maßgabe von Hebr 11,6 gesehen: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird." Zum Problem vgl. W. Beinert, Worauf es im Glauben ankommt.
[53] K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: P. Brunner u. a., Veraltetes Glaubensbekenntnis ?, Regensburg 1968, 125–186, besonders 157–159. Vgl. auch A. Ganoczy, Formale und inhaltliche Aspekte.
[54] Common. 28,31f.
[55] So z. B. Leo d. Gr., ep. 59 (ACO 2,4, nr. 34, p. 34). Vgl. Th. Klauser, Akklamation: RAC I, 216–233; A. Grillmeier, Jesus der Christus II/1, 152-156. Das dahinterstehende Prinzip formuliert (im Zusammenhang mit der Mitwirkung des Volkes bei der Bischofswahl) Papst Hormisdas im 6. Jahrhundert: „Ibi enim Deus, ubi simplex sine pravitate consensus" (ep. 25,2 = PL 63,424 D).
[56] Conc. Flor. ser. B/V/2 (ed. J. Gill), Roma 1953, 426.
[57] DS 1301.
[58] DS 1307.
[59] Im Konsens mit dieser Praxis konnte Kard. J. Ratzinger sagen, Rom müsse vom Osten „nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde" (Theologische Prinzipienlehre, 209).
[60] DS 1807.

[61] P. Fransen hat mehrere Arbeiten zur Geschichte des can 7 veröffentlicht. Sie sind kurz zusammengefaßt in: P. Fransen, Das Thema „Ehescheidung nach Ehebruch“ auf dem Konzil von Trient (1563), in: Conc (D) 6 (1970), 343–348.

[62] Dazu die instruktiven Beiträge des Sammelbandes W. Löser, K. Lehmann und M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985; wichtig in diesem Zusammenhang vor allem der Aufsatz von K. Lehmann, Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens, Programmskizze für einen Neuansatz, 513–528.

[63] Dieser schon von Bismarck (aus politischen Gründen) erhobene Verdacht wurde mit Billigung Pius' IX. von den deutschen Bischöfen 1875 zurückgewiesen: DS 3112–3117.

[64] H. J. Sieben, Konzilsidee, 307–343.

[65] Für den reformatorischen Bereich ist zu erinnern an die 1982 veröffentlichte Studie des Catholica-Ausschusses der VELKD „Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte“. Vgl. die Beiträge in W. Beinert u. a., Maria – eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984. Inzwischen ist eine „Handreichung“ der VELKD zur Mariologie für die Gemeindearbeit in Vorbereitung.

[66] A. Grillmeier, Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik; ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Basel/Wien 1975, 585–636.

[67] In der mittelalterlichen Theologie wird statt *Dogma* bewußt *articulus fidei* gesagt: Der einzelne Glaubens-Satz ist immer nur ein Teil eines umfassenden Ganzen, in das hinein er stets integriert, von dem her er interpretiert werden muß: „Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam“ (Thomas v. Aquin STh II II,1,6 s.c.). Zur Universalität der Wahrheit vgl. Thomas v. Aquin, in Tit. lect. 3,32: „Verum a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto“.

[68] J. Schulte, Ökumenische Überlegungen.

[69] P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

[70] Vatikanum II; „Unitatis redintegratio“ 11.

[71] A.a.O. 12.

[72] Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae VIII, Nr. 298, 115.

[73] A.a.O. nr. 448-458, 185–190; nr. 462, 191f.

[74] A.a.O. nr. 461, 191.

[75] A.a.O. nr. 459, 190: „Nihilominus non omnes omnia revelata nosse et proinde neque credere debent explicite, sed sufficit plurima implicite credere, i.e. in confuso et in generali quadam propositione, ut quis credat omnia, quae ecclesia credenda proponit, licet in particulari nesciat, quae sint haec omnia.“

[76] Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: Ökumene 3.2.3 (= Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Basel/Wien 1976, 780).

[77] CIC 1983 can 844 paras. 2-3.

[78] Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, in: K. Lehmann und W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, 189.193.

Benutzte Literatur

[illegible] Aymans, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, in: J. Listl, H. Müller, H. Schmitz [illegible] Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 533–540.

[illegible] Consensus, in: LThK² 3,43–46.

[illegible] Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie, [illegible] 36–61.

[illegible] ankommt. Die „eiserne Ration“ des Christen, in: ders. (Hg.), [illegible] Krise, Regensburg 1986, 36–61.

Ders., Miteinander sprechen. Regeln für den ökumenischen Dialog, in: KNA-ÖKI (1986) Nr. 49, 5–10.

Ders., Der ökumenische Dialog als Einübung in die Klärung theologischer Differenzen, in: H. J. Urban und H. Wagner (Hg.), Handbuch der Ökumenik III, Paderborn 1987, 60–125.

Ders., Die Katholizität der Kirche, in: St. Horn u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS Kard. J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 1021–1037.

Bilaterale Arbeitsgruppe der DBK und der Kirchenleitung der VELKD, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn/Hannover 1984.

G. Bornkamm, Homologia. Zur Geschichte eines politischen Begriffes, in: Hermes 71 (1936), 377–393.

H. Brandt (Hg.), Kirchliches Leben in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, Stuttgart 1986.

H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (= BHTh 14), Tübingen ²1963.

Y. Congar, Die Konzilien im Leben der Kirche, in: US 14 (1959), 156–171.

H. Döring, „Einigung der Kirchen“ – Ist sie real möglich? Zum ökumenischen Vorstoß von H. Fries und K. Rahner und seiner Beantwortung durch den lutherischen Theologen E. Herms, in: Cath 39 (1985), 81–132.

R. Frieling, Die ökumenische Situation und der Evangelische Bund. „Grundkonsens und Grunddissens“, in: Im Lichte der Reformation 28, Göttingen 1985, 140–151.

Ders., Konziliare Gemeinschaft der Konfessionen, in: MD 37 (1986), 78–84.

H. Fries, Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil, in: StdZ 203 (1985), 147–158.

H. Fries und K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (= QD 100), Freiburg/Basel/Wien 1983.

M. de Gandillac, Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung, Düsseldorf 1953.

A. Ganoczy, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis, in: K. Lehmann und W. Pannenberg (Hg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (= Dialog der Kirchen 1), Freiburg/Göttingen 1982, 49–79.

G. Gaßmann, Rezeption im ökumenischen Kontext, in: ÖR 26 (1977), 314–327.

A. Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Basel/Wien 1975, 303–334.

Ders., Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Basel/Wien 1975, 489–582.

Ders., Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/1, in: Das Konzil von Chalkedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg/Basel/Wien 1986.

P. Højen, Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte, in: KuD 23 (1977), 131–156.

J. Hüttenbügel, Grundkonsens und „Grunddissens“. Zur gegenwärtigen Problematik in der Ökumene, in: KNA-ÖKI (1985) Nr. 12, 5–8 und Nr. 13, 5–10.

H.U. Instinsky, Consensus Universorum, in: Hermes 75 (1940), 265–278.

W. Kasper, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: K. Lehmann (Hg.), In der Nachfolge Jesu Christi, Freiburg/Basel/Wien 1980, 93–122.

P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg ³1983.

L. Koep, Consensus, in: RAC 3 (1957), 294–303.

W. Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus (= BGPhThMA NF 19), Münster 1980.

K. Lehmann und W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986.
P. Lengsfeld und H. G. Stobbe (Hg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, Stuttgart u.a. 1981.
J. L. Leuba, Wahrheit und Konsensus. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des theologischen Gebrauchs der kopulativen Konjunktion „Und", in: ders. und H. Stirnimann (Hg.), Freiheit in der Begegnung – Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs (FS O. Karrer), Frankfurt/Stuttgart 1969, 165–180.
P. Manns, Zur Lage der Ökumene nach dem Luther-Jahr?, in: ders. (Hg.), Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben". Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für europäische Geschichte Mainz (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Beiheft 18), Wiesbaden/Stuttgart 1985, 293–360.
J. May, Vorbereitende Überlegungen zu einer Konsenstheorie der Konziliarität, in: US 32 (1977), 94–104.
H. Meyer, Konsens und Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund, in: KuD 31 (1985), 174–200.
Ders., Grundverschiedenheit – Grundkonsens. Problemskizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, in: ÖR 34 (1985), 347–359.
Ders., Fundamental Difference – Fundamental Consensus. The Significance of this Issue for the Present, in: Ecumenical Trends 15 (1986), 38–41.
G. L. Müller, Die Grenze der Ökumene als ihre Chance. Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz, in: Herkorr 39 (1985), 570–575.
P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, in: StdZ 202 (1984), 591–604.
K. Öhler, Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: Antike und Abendland 10, Hamburg 1961, 103–129, auch, in: ders., Antike, Philosophie und byzantinisches Mittelalter, München 1969, 234–271.
Ch. Pesch, Praelectiones dogmaticae. Tomus VIII: Tractatus dogmatici, I de virtutibus in genere, II de virtutibus theologicis, Friburgi Brisg. 1898.
K. Rahner, Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit", in: ders., SchrTh VI, 104–110.
Ders., Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?, in: ders., SchrTh XII, 547–567.
J. Kard. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.
W. Riess, Glaube als Konsens. Über die Pluralität und Einheit im Glauben, München 1979.
G. Sauter, Consensus, in: TRE VIII (1981), 182–189.
Ders., Konsensus, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1983, 711–713.
R. Schian, Untersuchungen über das „argumentum e consensu omnium" (= Spudasmata 28), Hildesheim/New York 1971.
R. Schnackenburg, Die Mitwirkung der Gemeinde durch Konsens und Wahl im Neuen Testament, in: Conc 8 (1972), 484–489.
H. Schütte, Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Lehre?, in: H. Waldenfels (Hg.), Theologie – Grund und Grenzen (FS H. Dolch), Paderborn u.a. 1982, 79–88.
Ders., Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn [4]1986.
J. Schulte, Ökumenische Überlegungen zum Problem der Denkformen reformatorischer und katholischer Theologie, in: US 38 (1983), 178–187.
M. Seckler, Über den Kompromiß in Sachen der Lehre, in: M. Seckler u.a. (Hg.), Begegnung, Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz/Wien/Köln 1972, 45–57.

H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (= Konziliengeschichte, Reihe B), Paderborn u.a. 1979.
Ders., Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1511) (= FThSt 30), Frankfurt 1983.
H.-G. Stobbe und J. May, Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart u.a. 1980, 301–337.
St. Sykes, The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth, Philadelphia 1984.
H. J. Urban und W. Wieland, Zum Thema: „Was ist evangelisch, was katholisch?", Paderborn 1984.
H. Wagner, Das Amt vor dem Hintergrund der Diskussion um eine evangelisch-katholische Grunddifferenz, in: Cath 40 (1986), 39–58.
A. Weiler, Nikolaus von Kues (1440) über Wahl, Zustimmung und Annahme als Forderungen für die Kirchenreform, in: Conc 8 (1972), 528–532.
J. Wohlmuth, Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung, in: ZkTh 103 (1981), 309–323.
Ders., Verständigung in der Kirche untersucht an der Sprache des Konzils von Basel (= TThS 19), Mainz 1983.

Grundkonsens
Ein Konzept heutiger ökumenischer Theologie im Spiegel der Erfahrungen der Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses

GEORG KRETSCHMAR

1. Altkirchliches Erbe

1. „Wenngleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung eine und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als die in Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Libyen oder in der Mitte der Welt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt ein und dieselbe ist, so dringt auch die Botschaft der Wahrheit (kerygma tes aletheias) überall hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen." So schrieb Irenäus von Lyon (adv. haer. 1,10,2) um 180 nach Christus und gab mit diesen Worten die Gewißheit der frühen Kirche wieder, die sich um den Kanon des Neuen Testaments und damit die ganze christliche Bibel neu als *ecclesia catholica* gesammelt hatte. Diese Übereinstimmung im Glauben und der Weitergabe dieser Botschaft gründet in der apostolischen Verkündigung. Man könnte hier durchaus von einem Fundamentalkonsens sprechen, der unabdingbare aber auch zureichende Voraussetzung für Kirchengemeinschaft ist. Dieser „Kanon der Wahrheit" ist formulierbar, wenn auch nicht im Wortlaut festliegend – Irenäus selbst gibt im Zusammenhang der zitierten Argumentation einen Aufriß (1,10,1) – und hat seine Mitte in der Einheit des Heilswerkes Gottes des Schöpfers und der Erlösung durch Jesus Christus, seiner Inkarnation bis zu Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie, um die verlorene Menschheit zu ihrem Heil wieder unter ihren Schöpfer zurückzubringen. Von dem so umrissenen „Kanon der Wahrheit" des ausgehenden zweiten Jahrhunderts führt ein Weg zu den festen Taufsymbolen des vierten Jahrhunderts im Stil des stadtrömischen Credos und des „Apostolischen Glaubensbekenntnisses" der abendländischen Tradition.
Dieser Lehrkonsens ist gerade bei Irenäus nicht gegenüber dem Leben der Kirche in seiner Tiefe und Breite zu isolieren; der Bischof von Lyon stellt vor allem den Bezug zur Taufe (epid. 6f.; 99f.) und zur Eucharistie, dem Herrenmahl (adv. haer. 4,18,5) her. Insofern hält die Aussage des Augsburger Bekenntnisses von 1530, daß es zur wahren Einheit der Kirche genügend sei, „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden" (Art. 7), auch die programmatische Lehre des Irenäus fest, die der Überzeugung der ganzen frühen Kirche entspricht.
2. Geschichtlich gesehen hat aber der damals beschworene Konsens nicht das gehalten, was Irenäus von ihm erwartet hatte. Er hat die neuen Konflikte im Gefolge der apologetischen Logostheologie nicht verhindern können, die schließlich in den trinitarischen Streit des vierten Jahrhunderts einmündeten. Damals hat dann Basilius von Caesarea die Lehrentscheidung des Konzils von Nizäa 325 als die öffentliche Proklamation des verpflichtenden Glaubenskonsenses der Kirche herausgestellt. Anders als im zweiten Jahrhundert ist diese Formulierung, insbesondere das *homousios,* auch wenn sie nicht ohne das Wirken des Hl. Geistes zustande kam, doch zunächst das Ergebnis theologischer Überlegung der Konzilsväter, nicht apostolische Botschaft. Er schrieb an die Presbyter von Tarsus: Wenn die Kirche heute einem alten Mantel gleicht, „welcher bei passender Gelegenheit leicht zerreißt und die ursprüngliche Festigkeit nicht mehr wiederbekommen kann", dann gilt es, um den Konsens und damit die Einheit der Kirche mit seelsorgerlicher Verantwortung zu ringen. „Laßt uns nach nichts weiter verlangen, sondern wir wollen denjenigen Brüdern, die sich mit uns zusammenschließen wollen, das in Nizäa aufgestellte Glaubensbekenntnis (...) vorlegen, und wenn sie ihm zustimmen, wollen wir von ihnen verlangen, den Heiligen Geist nicht als Geschöpf zu bezeichnen und mit denen, die ihn so nennen, keine Kirchengemeinschaft zu halten. Darüber hinaus bitte ich Euch, nichts zu verlangen" (ep. 113, nach 372). Der Fundamentalkonsens nähert sich damit dem Konsens in Fundamentalartikeln.
So konnte Basilius der Große argumentieren, weil die Klarheit und Eindeutigkeit der Unterscheidung von Wahrheit und Irrlehre, Kirche und Nicht-Kirche, für ihn – im Unterschied zu Irenäus – in seiner Situation nicht gegeben war. Die Wahrheit der öffentlichen Kirchenlehre gründet in dem allem Proklamieren vorangehenden Wirken des dreieinigen Gottes, wie es sich im Gebet, der Doxologie und vor allem der in der Kirche aufgrund der Stiftung Christi praktizierten Taufe zeigt. Deshalb gibt es Einheit der Kirche von Gott und der heiligen Taufe her, allem Zerbrechen der Kommunionsgemeinschaft zum Trotz. Damit unterscheidet der kappadokische Vater aber nicht eine unsichtbar geeinte von einer sichtbar gespaltenen Kirche, sondern begründet die Aufgabe, Kirchenspaltung durch eine Besinnung auf das Fundamentale, das Einigende zu überwinden. Dies Fundamentale hat damit nun gleichsam zwei Seiten: eine öffentliche, man kann und muß sich um eine Formulierung sammeln, und eine nach innen gerichtete: Hier bedarf der Wortlaut des Nizänums der Erläuterung, der Verankerung im Heilsgeschehen selbst und hier ist auch der Einbeziehung des Hl. Geistes in Gottes Gottheit nachzusinnen, die doch vom Heilsgeschehen her zu glauben gefordert ist, auch wenn dies in Nizäa nicht ausgesprochen wurde und in dem ergänzenden Zusatz des Briefes nach Tarsus nicht ausdrücklich formuliert ist.
Der weitere Weg der Kirche hat dann das Konzept auch dieses großen Lehrers einerseits bestätigt, andererseits überholt. Das erweiterte Nizänum von 381 hat den Wortlaut der verbindlichen öffentlichen Kirchenlehre neu gefaßt und in der Mitte der Väter dieses neuen Fundamentalkonsenses brach wieder ein die Kirchengemeinschaft zerreißender Konflikt aus, der christologische Streit des fünften Jahrhunderts.[1]

2. Erfahrungen des abendländischen Mittelalters

1. Dieser knappe Rückblick auf die patristische Zeit soll zunächst nur belegen, daß die Thematik „Grundkonsens" uns in die Frühzeit der Kirche zurückführt, also nicht erst heute aufgegeben ist. Zugleich soll aber auch deutlich werden, daß sich die Probleme unter verschiedenen historischen Bedingungen auch unterschiedlich stellen. Der Rahmen für das Wiederaufbrechen dieses Fragenbereiches heute ist durch vor allem zwei Gegebenheiten abgesteckt: das Nebeneinander verschiedener christlicher Denominationen ohne Kirchengemeinschaft, die sich alle

auf die apostolische Wahrheit berufen, und ein historisches Bewußtsein, das geschult ist, Differenzen wahrzunehmen und auf Veränderungen zu achten. Überlieferte Lehrunterschiede müssen und dürfen dann geschichtlich eingeordnet und insofern relativiert werden. Fast könnte man sagen, in einer Lage, die der des Kappadokiers Basilius vergleichbar ist, stellt sich die Aufgabe neu, vor der Irenäus stand: Den „Kanon der Wahrheit", das apostolische Evangelium von Gottes Heilstat in Jesus Christus zur Rettung der Welt kraft des Hl. Geistes so auszusagen, daß es als Fundament der Kirche und damit unabdingbare aber auch zureichende Basis der Einheit aufgenommen wird. Im Unterschied zu Irenäus sind dabei die Erfahrungen der Kirche durch fast 2000 Jahre mit diesem Kanon der Wahrheit einzuarbeiten, im Streit um das Evangelium, gegen Verfälschungen und mit vertieften Einsichten in die apostolische Botschaft. Zu diesen Erfahrungen gehört auch eine Desintegration oder zumindest Differenzierung der Einheit des Christlichen, die uns dazu zwingt, die Zuordnung der dogmatischen Aussage *(... evangelium pure docetur ...)* zum sakramentalen Leben der Kirche *(... recte administrantur sacramenta ...)* und ihrem geschichtlichen Handeln (vgl. z. B. die Thesen der Befreiungstheologie) zu klären.

2. Theologischer Pluralismus oder das Bemühen um die Überwindung von Kirchenspaltungen haben aber keineswegs immer die Frage nach einem kirchlichen Fundamentalkonsens im Sinne des Irenäus oder Basilius geweckt. Der abendländischen Scholastik scheint sie im ganzen fremd gewesen zu sein. Die Pluralität positioneller Theologien blieb offenbar umgriffen von einem gesamtkirchlichen Konsens, der als solcher nicht eigens neu formuliert werden mußte. Die Artikel des heilsnotwendigen Glaubens sind im Apostolischen Symbol vollständig aufgezählt. In Lehrkonflikten schien nicht das Ganze des Glaubens auf dem Spiel zu stehen, sondern eine Einzelfrage der Klärung zu bedürfen.

Wenn Thomas von Aquin über den Unterschied der überlieferten Symbole nachsinnt (s.th. II/2 qu. 1, 9), kommt er zu dem Ergebnis, „daß in allen Symbolen dieselbe Wahrheit des Glaubens gelehrt wird. Aber dort, wo Irrtümer aufbrechen, wird es notwendig, das Volk genauer über die Wahrheit des Glaubens zu unterrichten, damit nicht der Glaube der einfältigen Christen durch die Häretiker verdorben werde. Und das war der Grund, weshalb es notwendig wurde, eine Mehrzahl von Symbolen auszugeben. Sie unterscheiden sich in nichts, außer daß in dem einen vollständiger expliziert ist, was in dem anderen implizit enthalten ist, gemäß dem, was das Leugnen der Häretiker erfordert" (ad sec.). Insbesondere versteht der Aquinate das „Symbol der Väter" (von Nizäa) als Erklärung *(declarativum)* des Symbols der Apostel (ad sext.), ähnlich wie später Luther. Daraus ergibt sich für Thomas, daß prinzipiell die Notwendigkeit einer neuen Edition des Symbols entstehen könnte; das gehöre dann in die Verantwortung der päpstlichen Autorität (art. 10). Charakteristisch für den großen Scholastiker ist die Unterscheidung, die bereits anklang, zwischen dem impliziten Glauben der einfältigen Christen und dem expliziten Glauben, der von kirchlichen Lehrern gefordert ist. Hier erscheint Glaube als eine — wenn auch geordnete — Anreihung einzelner Artikel, es steht mehr ein Glaubenssoll vor Augen als der tragende Grund der Kirche.

Andererseits stellt Thomas unter Berufung auf (ps.) Dionysius (de div. nom. 5) heraus, daß Glaube sich im strengen Sinn allein auf die „erste Wahrheit", also Gott selbst richtet. Die historischen Aussagen zum Christusweg im Symbol, die

Sakramentenlehre der Kirche, die Berichte der Hl. Schrift fallen nur insoweit unter den Glauben, als wir dadurch auf Gott hingeordnet werden (art. 1, bes. ad. prim., ad sec.). Daraus ergibt sich eine Rangordnung der Glaubenswahrheiten, deren „Kriterium in der direkten oder nur indirekten Bezogenheit der betreffenden Aussage auf Gott selbst und auf das Heil" liegt.[2] Das ist ein Gedankengang, der es ermöglicht, die Fülle der Heilswahrheiten zu ordnen, und der bei der Suche nach Fundamentalartikeln des Glaubens hilfreich sein konnte, aber der eigentlich nicht an einem scheidenden oder sammelnden Grundkonsens im Glauben orientiert ist.

3. Dem entsprechen nach verschiedenen Richtungen hin die Unionsdokumente des Konzils von Florenz 1439 bis 1445. Der Form nach sind sie sämtlich päpstliche Dekrete. Nur der Beschluß zur Union mit den Griechen vom 6. Juli 1439 (COD 523-528) nennt den byzantinischen Kaiser Johannes VIII. Paläologus als „zustimmend" bereits im Exordium, da er selbst anwesend war und die Synode ja als gemeinsames ökumenisches Konzil der Lateiner und Griechen gelten sollte. In den Bullen vom 22.11.1439 (COD 534-559), vom 4.2.1442 (COD 567-583), vom 30.11.1444 (COD 586-589) und vom 7.8.1445 (COD 589-591), die Kircheneinheit mit den Armeniern, Kopten, Syrern und den Chaldäern und Syrern auf Zypern proklamieren, werden die jeweiligen Partner erst später genannt; immer geht es darum, daß der Repräsentant dieser Kirche „die Glaubenslehre, welche die heilige Römische Kirche hält und verkündigt, ... ehrfürchtig entgegennimmt".[3] Inhaltlich werden aber nur die jeweiligen Kontroversthemen angesprochen, so in bezug auf die Griechen der innertrinitarische Ausgang des Hl. Geistes, die Azymenfrage, das Fegefeuer und der päpstliche Primat; das Armenierdekret enthält u. a. die ganze Sakramentenlehre. Davon hebt sich nur die bereits erwähnte Bulle zur Union mit den Kopten ab. Zwar sind auch hier die einzelnen Artikel durchaus auf die Situation gerade dieser Partnerschaft bezogen, dennoch entsteht der Eindruck eines Durchgangs durch fast den ganzen Bereich des christlichen Glaubens von der Trinität und Schöpfung bis zum Ausgang der Heilsgeschichte im ewigen Leben und ewigen Feuer; der Umfang des biblischen Kanons wird angegeben, die ersten sechs (!) der altkirchlichen ökumenischen Konzile sind ausdrücklich genannt. Die einzelnen Artikel sind jeweils eingeleitet durch: „Aufs Festeste glaubt, bekennt und verkündigt sie ..."[4] Subjekt der Aussage ist auch hier die *Sacrosancta Romana ecclesia.* Diese Glaubens- und Bekenntnisaussagen werden durch Anathematismen ergänzt.

Vielleicht darf man das so verstehen, daß gegenüber einer nur wenig bekannten und bei den Verhandlungen nur schmal vertretenen Kirche, die ungewöhnliche, alttestamentlich-judaistische Bräuche festhielt, eine Vergewisserung über Grundlagen des christlichen Glaubens erforderlich wurde, „in dem Umfang, der notwendig zu sein scheint".[5] Damit sind wir aber nun doch dicht bei dem, was wir einen Grundkonsens nennen könnten. In ihn sind jetzt auch Fundamentalaussagen der abendländisch-augustinischen Soteriologie eingeschlossen, die in den altkirchlichen Symbolen nicht angesprochen wurden: Keiner, der auf natürliche Weise empfangen und geboren ist, wird von der Herrschaft des Teufels frei, „außer durch den Glauben an den Mittler zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus, unseren Herrn", der wieder gewonnen hat, was der erste Mensch durch seine eigene Sünde mit seiner ganzen Nachkommenschaft verloren hat.

Ferner gehört dazu die Aufhebung der Heilsgeltung des alttestamentlichen Gesetzes.[6] Ich kenne keinen mittelalterlichen Text, der seiner Struktur nach so dicht an das Augsburger Bekenntnis von 1530 heranführt.
Das Ziel des Florentinums, die Überwindung der Kirchenspaltungen zwischen West und Ost ist – jedenfalls in der eigentlich intendierten Breite – nicht erreicht worden. Aber das Thema eines für die Einheit der Kirche erforderlichen und zureichenden Grundkonsenses war doch in neuer Weise gestellt, über Irenäus und Basilius hinaus, nicht nur durch die Einbeziehung des päpstlichen Primats in den geforderten Konsens. Es würde auch nicht zureichen, diese Unionen so zu verstehen, als würde im dogmatischen Bereich Uniformität festgelegt, in Gottesdienst und Kirchenrecht aber Pluralität zugelassen. Denn auch im Feld der Lehraussagen, vor allem der lehrmäßigen Deutung der sakramentalen Praxis, wird die Forderung einer Übereinstimmung überlagert durch das andere Prinzip wechselseitiger Anerkennung bei unterschiedlichem theologischem Sprachgebrauch und nicht einfach identischer Praxis. Was dies heißen könnte oder gar welche Folgerungen sich daraus ziehen lassen, ist damals nicht bedacht worden, zumal der abendländischen Theologie durch die Reformationen des 16. Jahrhunderts neue Aufgaben erwuchsen.

3. Martin Luther und die Reformation

1. Zu den Rahmenbedingungen der Reformation gehört die Überzeugung weiter Teile des Klerus und der nun tonangebenden Laien im Bürgertum der Städte wie an den Höfen, daß eine Erneuerung der Christenheit „an Haupt und Gliedern", also in allen Schichten der Gesellschaft, erforderlich sei. Als Vorbild für solche Erneuerung galt den meisten die Alte Kirche, also die Zeit der Apostel und der Patristik. Konkret waren damit sehr unterschiedliche Reformvorschläge verbunden, je nachdem, wie man den Schaden sah, den es zu beheben galt. Als dann im Zusammenhang mit dem evangelischen Aufbruch der frühen zwanziger Jahre territorial begrenzt konkrete Veränderungen des Kirchenwesens möglich geworden waren und als Folge die Kircheneinheit zu zerbrechen drohte, gingen die unterschiedlichen Grundsätze für eine Kirchenreform nun in Einigungsvorschläge ein. Das Ringen um einen unabdingbaren und zureichenden Grundkonsens gewinnt damit gewiß scheidende und sammelnde Kraft. Aber zugleich war dabei zu klären, in welchen Bereichen ein solcher Konsens denn vonnöten sei.
2. Erasmus von Rotterdam hatte sein Leben hindurch für eine christliche Humanität in der Bindung an die Weisungen und das Vorbild Christi gestritten. Die Schwächen der Gesellschaft sind daraus erwachsen, daß die schlichte Botschaft des Neuen Testaments, besonders der Bergpredigt, und das rechte Schriftverständnis der Väter vergessen worden sind gegenüber den Spitzfindigkeiten einer unerleuchteten Scholastik und dem Streit ungebildeter Mönchsorden. Das Reformprogramm zielte stets auf Frieden, Bildung und Frömmigkeit. Der Versöhnungsvorschlag von 1533, *De sarcienda ecclesiae concordia*, weist erneut auf die Alte Kirche als gültiges Modell für die Spiritualität und Ordnungsstrukturen, die – konziliare – Lösungsmöglichkeiten im gegenwärtigen Konflikt bereitstellen. Für diesen Streit rät er zur *synkatabasis*, zu wechselseitiger Akkomodation, und dazu, nicht über die Grenzen des von den Vätern Festgelegten hinauszugehen. Für die Scholastiker war der allen theologischen Streit umgreifende Grundkonsens im Apostolischen Symbol gleichsam verwahrt. Jetzt wird es bei Erasmus und anderen, die auf der von ihm gelegten Basis weiterbauten, zum fundamentalen Minimalkonsens unter Zurückstufung neuer Fragen. Bei diesen anderen Vermittlern und Irenikern gewinnt die altchristliche Kirchenordnung ein sehr viel stärkeres Gewicht als bei Erasmus selbst. Das „Modell der frühen Kirche" (*Typus ecclesiae prioris*, 1538) – so der Titel der Programmschrift Georg Witzels – ist ihre Praxis, konkret ihre Liturgie und Kirchenverfassung, nicht die Lehre.[7] Gemeinsamer Nenner dieser Gruppe von Reformgesinnten ist nur in eingeschränktem Maße der Humanismus als solcher, sondern eine bestimmte Weise, das für Reform und Einheit der Kirche Fundamentale zu formulieren.
3. Nach der Überzeugung Luthers und der Wittenberger Reformatoren insgesamt haben die Schäden in der Christenheit ihre Wurzel in einer Verdunkelung des Evangeliums vom rettenden Christusglauben. Das ist ein anderes Verständnis des Evangeliums als bei Erasmus, es zielt auf Glauben und schließt Lehre ein; erst davon abgeleitet geht es ihm um Praxis, sei es der Frömmigkeit, sei es der Ordnungen des Gottesdienstes und der Kirchenverfassung. Glaube ist dabei im eigentlichen Sinne als rettender Glaube zu verstehen, in der Annahme des Wortes Gottes, genauer des Evangeliums. Lehre entfaltet und begründet Gottes Heilshandeln am Menschen durch Christus auf Glauben hin. Die Wittenberger unterscheiden scharf zwischen „Glauben" als bloßem Für-wahr-Halten und dem Glauben, „der es wagt auf Gott, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder Sterben" (WA 7, 215, 11f.). Nur solcher Glaube rettet; in ihm ist der Mensch unvertretbar. Deshalb muß Luther für diesen rechtfertigenden Glauben die Unterscheidung von *fides implicita* und *fides explicita* ablehnen. Im Bereich der Lehre fordert er freilich auch vom Gelehrten ein anderes Problembewußtsein als vom einfachen Gemeindeglied. Auf jeder Reflexionsstufe weist rettender Glaube aber auf Lehre zurück. Deshalb hatten die Wittenberger auch keine puristische Scheu, Kurzfassungen des Evangeliums und der Lehre gemäß der katechetischen Tradition des Mittelalters gleichfalls „Glauben" zu nennen. Es geht doch um keine neue Lehre, sondern um den Glauben, aus dem und in dem die Christenheit immer gelebt hat. Andererseits ist diese Lehre jetzt gegen die Verdunkelung des Glaubens in der Theologie und so vielen Erscheinungen kirchlicher Praxis neu zuzuspitzen, ganz im Sinne der Deutung des Unterschiedes zwischen Nizänum und Apostolikum durch Thomas von Aquin. Daraus haben sich für die Wittenberger Reformation zwei Weisen ergeben, das für die Einheit der Kirche in Zeit und Raum, ihre Kontinuität und Ökumenizität – also ihre Katholizität – Fundamentale auszusagen:
(1) Auch für Luther ist das Ganze des Glaubens in den altkirchlichen Symbolen verwahrt. Im Vordergrund steht dabei das Apostolikum, das Nizänum ist nur seine Erweiterung. Deshalb legt er das Apostolische Symbol, „den Glauben", in Weiterführung mittelalterlicher Überlieferung neben Dekalog und Vaterunser allen katechetischen Entwürfen seit 1520 zugrunde, im Kleinen und Großen Katechismus von 1529 dann ergänzt um Lernstücke zu Taufe, Abendmahl, Beichte. Der Katechismus ist die Summe der christlichen Lehre für die Gemeinde. Das ist kein Minimalpensum. Daß und wie es in allen Stücken des Katechismus, vor allem im Apostolikum, um die Fülle des christlichen Heilsglaubens geht, entfalten die Erklärungen. Auch und gerade die spezifischen Einsichten reformatorischer Theologie verankern die Wittenberger gern im – nach

abendländischer Sicht – gemeinchristlichen Apostolischen Symbol.[8] Anders herum formuliert heißt das: „Die trinitarisch-heilsgeschichtliche Gliederung des Apostolikums hat“ für Luther „ihren Fluchtpunkt in der Vergebung der Sünden (WA 29,202,3). Es kommt alles an auf den ‚Rechtfertigungsartikel von Christo‘ (WA TR 43, Nr. 4331)“.[9]

(2) Darum geht es gewiß auch bei der Ausbildung eigener verbindlicher evangelischer Lehrtexte. Aber die für die Lutherische Reformation charakteristische Form der Bekenntnisschriften hat ihren Ursprung doch zunächst in einer anderen, fast gegenläufigen Tendenz. Die Pluralität von Theologien und Reformvorschlägen im Gefolge des evangelischen Aufbruchs der zwanziger Jahre hatte den Wittenbergern zunehmend eine Rundumverteidigung dessen aufgezwungen, was ihnen als apostolische Wahrheit aufgegangen war. Im Konflikt mit denen, die er „Schwärmer“ nannte, trieb Luther die Sorge um, daß Grundgewißheiten des christlichen Glaubens unter Berufung auf das Evangelium preisgegeben werden könnten. „Bekenntnis“ vor Gott und den Menschen ist demgegenüber die nicht angepaßte Wahrheit, von der nichts abgemarktet werden darf um der Seelen Seligkeit willen. Wie auch immer der Rückgriff Luthers 1528 auf das biblische und patristische Wort „Bekenntnis“ *(confessio)* traditionsgeschichtlich zu verstehen sein mag, der Reformator hat es von Anfang an so gefüllt, daß mit ihm nicht nur das existentielle, situationsbezogene Eintreten für die Wahrheit gegenüber Gott und vor den Menschen ausgesagt war. Im Bekenntnis wird darüber hinaus das aufgelistet, was der Glaube glaubt, „Stück für Stück“, später „Artikel für Artikel“.[10] Es geht also gerade nicht um Konzentration auf eine Mitte, sondern um Abklärung dessen, was um dieser Mitte willen unabdingbar zu lehren ist vom Heilswirken des dreieinigen Gottes von der Schöpfung zur Vollendung, in der Rechtfertigung des durch die Sünde dem Tod und Gericht verfallenen Menschen zum neuen Leben in Seligkeit, durch das Evangelium im Glauben. In den „Schwabacher Artikeln“ von 1529 ging es um Sammlung und Abgrenzung gegenüber den „Schwärmern“. 1530 wird Melanchthon in Augsburg die gleiche Konzeption der Rechtfertigungsschrift für Kaiser und Reichstag zugrunde legen; das Gegenüber sind nun die „Altgläubigen“. Der ursprünglich nur als Apologie der in Kursachsen abgestellten Mißbräuche konzipierte Text ist bereits als „Bekenntnis“ übergeben worden und als *Confessio Augustana* in die Geschichte eingegangen.

Die Bekenntnisbildung zielte also von Anfang an auf die Herausstellung eines für die Kircheneinheit unabdingbaren, aber auch zureichenden Grundkonsenses ab. Weil der Kampf um die Wahrheit in der ganzen Breite des Glaubens entbrannt war, in der Soteriologie, der Trinitätslehre, dem Glauben an Gottes wirksames Handeln in den Gnadenmitteln, in der Ekklesiologie, ja der eschatologischen Hoffnung der Christenheit, deshalb war das, was die Kirche seit den Aposteln glaubt und lehrt, umfassend, als „Summa der Lehre“ auszusagen (BS 83c,7). Daraus ergibt sich die Analogie zur Unionsbulle mit den Kopten von 1442. Zu den Unterschieden gehört, daß Melanchthon zwar in Augsburg meinte, die Übereinstimmung auch mit der römischen Kirche, ausweislich ihrer Schriftsteller, konstatieren zu können; aber es tritt nicht mehr eine Ortskirche lehrend auf. Subjekt des Bekennens ist eine Gemeinschaft von Kirchen, repräsentiert durch ihre Fürsten und Stadt-Obrigkeiten, im – beanspruchten – Konsens mit der ganzen Christenheit, der *ecclesia catholica.* Weil „bekannt“ wird, geht es

auch nicht um die Fixierung eines Glaubens-Solls, sondern um Darlegung dessen, was diese hier sprechenden Kirchen tatsächlich glauben und lehren – wenngleich dies faktisch zunächst auch nur Behauptung und Anspruch sein konnte, nicht eine gleichsam demoskopisch kontrollierbare Realität.

War der Katechismus „Summe der Lehre“ für die Gemeinden, so werden die Bekenntnisschriften dies für die Gelehrten werden, die nach Auftrag und Bildung die Wahrheit des Glaubens in besonderer Weise zu vertreten haben. Dem entspricht es, daß in Wittenberg früh – der Zeitpunkt läßt sich nicht mehr eindeutig bestimmen, aber noch in den dreißiger Jahren – das Augsburger Bekenntnis in die Lehrverpflichtung des Doktoreides aufgenommen worden ist und die entsprechende Verpflichtung zur Voraussetzung für die Zulassung zur Ordination wurde.[11] Auch die Sammlung verbindlicher Lehrtexte im Konkordienbuch von 1580 bleibt auf die *Confessio Augustana* bezogen. Die übrigen aufgenommenen Schriften, darunter Luthers Kleiner und Großer Katechismus, gelten als deren Ergänzung, Bestätigung, Erläuterung.

Auch dieses Konzept greift auf die frühe Kirche zurück; das ist als Intention Melanchthons oft festgestellt worden. Zunehmend wird man sich im Wittenberger Lager aber auch der Analogie zum Streit um die Wahrheit im Altertum bewußt. Das zeigt sich auch darin, daß Luther den neuen Bekenntnisbegriff nun ausdrücklich auf die überlieferten klassischen Lehrtexte anwendet; er hat 1538 damit begonnen, von den „Drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi“ zu sprechen (WA 50, 262-283). Die Konkordienformel von 1577 wird daraus eine Theologie des Bekenntnisses entwickeln, in der die Identität und die Kontinuität der Kirche gerade an dem immer neuen Bekennen des einen apostolischen Glaubens in wechselnden besonderen Anfechtungssituationen festgemacht wird. Das Bekenntnis unserer Zeit ist dann die Confessio Augustana (FC epit. und SD, Summ. 2f.; BS 758 und 834f.). In dieser Zeit stellt man dann das Bekenntnis vor Kaiser und Reich 1530 gern der Situation auf dem Konzil von Nizäa 325 gegenüber. Aber schon im Februar 1540, am Vorabend neuer Religionsgespräche, haben Luther, Justus Jonas, Bugenhagen und Melanchthon in einem gemeinsamen Schreiben nach Nürnberg warnend auf die Synode von Sirmium 357 verwiesen, als Kaiser Konstantius die Kirchen versöhnen wollte und dabei dann das Nizänische Symbol verwässert wurde, was eben nicht zum Frieden, sondern zu um so heftigerem Ausbruch des Bösen geführt hat (WA Br. 9, Nr. 3444, 52, 43-48). Das ist Gegenthese zum Vorschlag des Erasmus einer Lehrabgleichung. Wenn sich die Wittenberger damals an die Confessio Augustana geradezu festgekrallt haben,[12] wie seit der Mitte des 4. Jahrhunderts die Alt-Nizäner an das „homoousios“, weil es eben um die Wahrheit des Glaubens geht, mit der die Kirche steht und fällt, dann standen sie gewiß auf gutem patristischem Boden.

4. Doch bedarf diese Skizze der Wittenberger Position noch der Ergänzung im Sinne der Verdeutlichung und durch den Hinweis auf damals strukturell Ungeklärtes.

Das Wort Grundkonsens ist als theologischer Begriff dem 16. Jahrhundert noch ebenso unbekannt wie der Alten Kirche. Nach der mit dem Wort gemeinten Sache gefragt, hätten Luther und die anderen Wittenberger wohl geantwortet, daß es um Übereinstimmung nicht in einem Prinzip oder auch Grundentscheid gehe, sondern in klarer ausformulierter Lehre. Gewiß hat die „Summe der Lehre“ eine Mitte wie einst der – noch nicht im Wortlaut fixierte – Kanon der

Wahrheit des Irenäus, Gottes Heilshandeln in Christus – nun augustinisch-abendländisch als Rechtfertigung des Sünders begriffen. Trinitätslehre, Christusbekenntnis und Rechtfertigungslehre waren für Luther ein unteilbares Ganzes. Deshalb konnte er bald das eine, bald das andere Lehrstück als „fundamental“, als „Summa“ bezeichnen oder durch ähnliche Prädikate herausheben. Letztlich geht es aber eben immer um den Christusartikel.[13] Insofern ist es durchaus möglich, auch für den Wittenberger Lehrer von einer *Hierarchia Veritatum* zu sprechen, in dem Sinne, daß von dieser Mitte her die anderen Artikel in ihrer Heilsbedeutung aufleuchten – bei allen sonstigen Differenzen ist die Analogie zu Thomas beeindruckend.

Der Rückbezug auf die Heilige Schrift als den Ursprung und die Meisterin aller christlichen Lehre relativiert diese fast integralistische Sicht nicht, denn die Artikel des Apostolischen Symbols wie der Confessio Augustana sind eben aus der Schrift gezogen.

Erst innerhalb dieser gemeinsamen Überzeugung treten dann zwischen den Wittenberger Reformatoren auch Kontroversen auf, nicht zuletzt im Bereich der Rechtfertigungslehre wie der antinomistische Streit mit Agricola und die Auseinandersetzung zwischen Andreas Osiander und vor allem Philipp Melanchthon – ein Hinweis darauf, daß die öffentliche Bindung an einen Lehrtext die theologische Weiterarbeit nicht ausgeschlossen hat. Auch die gescheiterten Lehrgespräche in Augsburg 1530 und danach haben sehr wohl ihre Spuren hinterlassen, nicht nur in der Form von Abgrenzungen. Das gilt vor allem für Melanchthon bis hin zur Neuformulierung des Textes von 1530 im Zusammenhang der neuen Dialogserie seit 1539/40 in der Confessio Augustana Variata von 1540 und der nochmaligen Überarbeitung 1541.[14] Im übrigen bedingt doch gerade die Konzentration auf das Unabdingbare, daß für andere Bereiche des christlichen Lehrens von Schrift und Katechismus her eben keine verbindlichen Aussagen möglich sind, mochten immer im Mittelalter Päpste oder Konzile hier Entscheidungen getroffen haben. So hat Luther bekanntlich ursprünglich die Transsubstantiationsaussagen beurteilt. Melanchthon rechnet hierzu auch die Zahl der als Sakramente zu bezeichnenden kirchlichen Handlungen (Apol. 13, 17; BS 294, 45ff.). Das schließt doch ein, daß hier auch Raum für theologische Diskussion und eine nicht das Gewissen bindende Sprachregelung sowie kirchliche Ordnungen bleibt. Auch Luthers Unterscheidung verschiedener Kategorien von Streitpunkten in den Schmalkaldischen Artikeln zielt in die gleiche Richtung, selbst wenn faktisch dann auch die „Stücke oder Artikel“, von denen es heißt, man möge darüber „mit Gelehrten, Vernünftigen, oder unter uns selbst“ verhandeln (BS 433, 7ff.), mit einer Bemerkung abgeschlossen werden, in der die prinzipielle Gesprächsbereitschaft faktisch zurückgenommen wird.[15] Diese Widersprüchlichkeit hängt sicher mit Luthers tiefem Mißtrauen gegenüber allem zusammen, was vom Papst oder seinen Bischöfen kommt oder kommen mochte. Deshalb empfiehlt es sich, zum Vergleich sein Verhalten gegenüber anderen Dialogpartnern heranzuziehen.

5. Die Bemühungen Martin Butzers aus Straßburg, im Abendmahlsstreit zwischen Zwingli samt den Oberdeutschen und den Wittenbergern zu vermitteln, sind von Luther Jahre hindurch mit kaum geringerem Mißtrauen bedacht worden als Aktionen Roms. Das Augsburger Bekenntnis durfte der Straßburger 1530 bekanntlich nicht mitunterzeichnen, nicht nur, um sich vor dem Kaiser nicht

politisch zu kompromittieren, sondern auch aus der theologischen Überzeugung, daß mit solchen Sakramentierern eben keine Grundübereinstimmung besteht und deshalb auch keine kirchliche Gemeinschaft praktiziert werden könne. Am Ende hat Butzer aber Martin Luther von der Ernsthaftigkeit seines Engagements und – was wichtiger war – der Vertretbarkeit seiner inzwischen auch geläuterten Theologie überzeugt. So konnte die Wittenberger Konkordie 1536 zustande kommen. Das ist bekannt.

Nicht immer beachtet wurde die eigentümliche Form dieses Textes: Die Lehraussage ist keine gemeinsame Formulierung, sondern ein Referat dessen, was Butzer und seine Begleiter, Prädikanten süddeutscher Reichsstädte, vom hl. Sakrament des Leibes und Blutes Christi „bekennen“. Aufgrund dieses Bekenntnisses und der verbindlichen Zustimmung der Oberdeutschen zu Confessio und Apologie von 1530 erklären die Wittenberger ihre Bereitschaft zu einer Konkordie, also zu Kirchengemeinschaft.[16] Zugespitzt läßt sich sagen:

Die Kirche von Wittenberg hat sich diese Lehraussage nicht zu eigen gemacht – Melanchthon, der bereits die Formulierung für diesen Text geliefert hatte, tat dies für sich persönlich; Luther dagegen läßt etwa in den Schmalkaldischen Artikeln nicht eine Spur der Konkordie erkennen –, aber Wittenberg hat sie anerkannt mit allen kirchlichen und auch politischen Konsequenzen. In den künftigen Religionsgesprächen mit den Altgläubigen steht Butzer neben Melanchthon als verantwortlicher Sprecher der Protestanten. In moderner Terminologie heißt das: Die Wittenberger Konkordie ist im Bezug auf die Lehre kein Konsenstext, sondern eher ein Konvergenzdokument.

Daß dies keine falsche Interpretation ist, lehrt ein Blick auf die Verhandlungen Luthers mit den Böhmen, jetzt genauer den „Böhmischen Brüdern“, die durch Vermittlung von Paul Speratus seit 1522 mit dem Wittenberger Reformator in Kontakt standen. Die dogmatischen Probleme lagen vor allem im Bereich der Sakramentenlehre und -frömmigkeit, da die Brüder anscheinend die Realpräsenz nicht anerkannten, und in ihrer Bußtheologie, die nicht mit der Wittenberger Rechtfertigungslehre harmonierte. Trotz dieser Differenz in zentralen Artikeln haben beide Seiten den Dialog nicht abbrechen lassen, bis sich 1533 und 1538 Luther bereit fand, Lehrbekenntnisse der Böhmen mit eigenem Vorwort herauszugeben.[17] Die Situation von 1533 ist noch als Vorstadium der vollen Anerkennung zu werten; 1538 ist sie möglich geworden, es gibt Kirchengemeinschaft.

Im Vorwort zum Text von 1533 schrieb Luther: „Da ich nun viele ihrer Schriften und Bücher gelesen und doch etliche Worte und Reden nicht verstehen konnte, die sie brauchten in den Sachen der Sakramente und des Glaubens (denn sie klingen mir viel anders in den Ohren, als wir davon reden), und obwohl ich weiß, daß man nicht um Worte und Reden zanken soll, wenn sonst Sinn und Meinung nicht gegeneinander streiten (ein jeglicher Vogel singet, wie ihm der Schnabel gewachsen ist und eine jegliche Sprache hat ihre eigene Art und Weise von den Dingen zu reden, wie sich dies alles wohl findet, wenn man eine Sprache in die andere verdolmetschen soll), kamen wir zuletzt zusammen, auch mündlich davon zu reden.“ Das Ergebnis dieses Gesprächs ist: Ich fand, daß „sie unseren Glauben mit Worten oder Sprache ein wenig anders formulieren, um der Papisten (...) willen, aber doch im Grunde eben mit uns übereinstimmen und glauben, daß im Sakrament der wahrhaftige Leib und Blut Christi empfangen werde usw.“. Weiter hilft zur Verständigung, daß „sie doch sonst von der Heiligen Drei-

faltigkeit, von Christus, von dem ewigen Leben und allen Artikeln des Glaubens nicht unrecht lehrten noch hielten. Und ich beschloß, weil sie so nahe bei der Schrift geblieben, daß man sie gar unbillig Ketzer gescholten hatte, sonderlich bei den Papisten . . .". „Weil ich nun gern sehen wollte, daß alle Welt mit uns und wir mit aller Welt einträchtig würden in einerlei Glauben Christi, und zumindest, wo es mit der Sprache nicht geschehen könnte, so doch mit dem Herzen und dem Sinn, so habe ich dies Büchlein der obgenannten Brüder in Böhmen ausgehen lassen, auf daß alle frommen Christen lesen und sehen, wie nahe oder ferne wir voneinander oder beieinander sind, ob Gott der Vater aller Barmherzigkeit durch seinen lieben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, seine reiche Gnade dazu geben wollte, daß doch der Rotten und Spaltungen weniger würden und (wir) zum Teil einträchtig in einerlei Meinung und Geist zusammenkommen könnten, bis wir zuletzt mit einerlei Wort und Weise des Mundes gleich und einhelliglich Christum preisen möchten" (WA 38, 78, 12-79, 17 in Auswahl modernisiert). Aber es bleibt noch ein Abstand: „Obgleich sie ihre Lehre in eine solche Methode und Ordnung gefaßt haben, desgleichen weder der Papst noch alle die Seinen sie haben noch haben könnten (ob sie es gleich tun wollten), so haben wir doch bei unserem Teil eine hellere und gewissere Weise (ich rühme die Wahrheit und preise nicht uns selbst), von der Gnade und Vergebung der Sünden zu reden, weil wir die Werke und den Glauben so rein und richtig voneinander scheiden und einem Jeglichen seine eigen Art und Amt zuschreiben. Aus diesem Stück kann man danach gewiß richten und urteilen von allen anderen Stücken und Lehren. Wo aber diese richtige Unterscheidung nicht klar eingehalten wird, bleibt immer damit eingemenget etwas von den Werken, die dem Glauben sollen helfen" (79, 18–27 modernisiert). 1538 wird dieser Vorbehalt nicht wiederholt; Luther vermerkt, daß natürlich Unterschiede in Riten und Zeremonien bleiben. Daß sie der Kircheneinheit nicht widersprechen, *modo salva sit doctrina fidei et morum,* ist nichts Neues. Diese muß gleich sein, führt Luther unter Berufung auf den Apostel Paulus (1Kor 1,10; Röm 15,6) fort. Deshalb kann er auch die Zölibatspraxis der Böhmen hinnehmen, obgleich die Ehe damit bei ihnen nicht so frei ist wie im Geltungsbereich des Augsburger Bekenntnisses. „Inzwischen ist es genug *(satis est),* daß gelehrt und geglaubt wird, was jedem erlaubt und für niemanden Sünde ist, *salva uniuscuiusque fide et conscientia*" (WA 50, 380, 30-39; Zitat 38f.).

Die formale Analogie im Verhalten gegenüber Oberdeutschen und Böhmen ist deutlich. Ein Dialog zwischen gleichen Partnern ist dies ebensowenig gewesen wie auf dem Unionskonzil zu Florenz. Zu bewegen hatten sich die anderen, nicht die Repräsentanten der Wittenberger Reformation. Die besondere Berufungs-, ja Erwählungsgewißheit Luthers, auf die wir hier stoßen, wäre ein eigenes Problem. Immerhin hat und hätte sich ja auch Basilius der Große von der Wahrheit des Nizänums nichts abmarkten lassen. Das Recht oder Unrecht und die Grenze solchen Wahrheitsanspruchs für die eigene Position wird am Ende nur nach inhaltlichen Kriterien beurteilt werden können. Und auf nichts anderes beruft sich Luther ja auch, die Nähe zur Schrift und die Artikel des Glaubens. Deshalb kann er über sein Amt als Lehrer hinaus andere nicht zwingen; Anerkennung eines anderen Bekenntnisses des gleichen Glaubens und einer anderen Weise, als Kirche zu leben, im gleichen Glauben unter Respektierung des Gewissens der Partner ist dann der Weg zur Kirchengemeinschaft. Das kann ein langer Weg sein.

Daß beim Partner die gleichen „Stücke" des gemeinchristlichen Glaubens gelten, also konkret das Apostolische Symbol, gibt die Vertrauensbasis, auf diesem Weg voran zu gehen. Der darin zum Ausdruck kommende Konsens schließt es aus, die „anderen" als Häretiker zu betrachten. Aber für den zur Kirchengemeinschaft erforderlichen Konsens bedarf es der Klärung auch der anderen Lehrpunkte, konkret vor allem der Abendmahlslehre und -praxis. Letztgültiges Richtmaß ist die Lehre von der Gnade und Vergebung der Sünden. Aber auch diese Übereinstimmung bedarf bis zum jüngsten Tag nicht der gleichen Formulierung, und sie kann in unterschiedlicher, für den Partner nicht verpflichtender „Weise zu reden" dennoch festgestellt werden – wir würden heute etwa von unterschiedlichen Denkstrukturen und demgemäß verschiedenen theologischen Konzepten sprechen. Man kann wohl zuspitzen: In einer Pluralität der Bekenntnisse ist Identität der Lehre durch die gemeinsame Anerkennung der Fundamentalartikel des katholischen, schriftgemäßen Glaubens gemäß den altkirchlichen Symbolen und durch wechselseitige Anerkennung feststellbar, daß in ihnen der Richtungssinn dieser Artikel ausgesagt ist, das Heilswerk Gottes in Christus, die Rechtfertigung des Sünders durch das Kreuz Christi im Glauben.

6. Wenn dies richtig gesehen ist, erhebt sich die Frage, warum Luther diese Prinzipien sich gegenüber den Oberdeutschen nur so viel mühsamer abringen ließ als im Verhältnis zu den Böhmen und weshalb sie in den Religionsgesprächen mit den Altgläubigen für ihn eigentlich überhaupt nicht zum Tragen kamen.

Die subjektiven Gründe liegen auf der Hand: Das schon genannte Mißtrauen gegenüber dem Papst und seinen Bischöfen war – anders als bei Butzer – faktisch nicht überwindbar, man mag darin auch eine subjektive Spiegelung des objektiven, schon durch die Rechtslage von Bann und Acht gegebenen Faktums sehen, daß sich die Altgläubigen eben nicht auf Luther zubewegten wie Oberdeutsche und Böhmen. Das Mißtrauen war wechselseitig. Doch daran allein sind die genannten Religionsgespräche nicht gescheitert; sie folgten einem anderen Ductus.[18] Hatte Luther noch in den Schmalkaldischen Artikeln den „Hohen Artikel der göttlichen Majestät" an die Spitze gestellt und als außerhalb der Kontroverse stehend erklärt, wenngleich er dann in der Druckfassung den Gegnern nur noch zugestehen wollte, daß sie ihn – öffentlich – bekennen, aber nicht mehr, daß sie ihn auch – im Herzen – glauben, so setzen alle späteren offiziellen Einigungstexte vom Regensburger Buch 1540/41 bis zum Augsburger Interim 1548 mit dem Artikel vom Status des Menschen vor dem Fall ein. Sie enthalten keine Aussage mehr *de deo,* also zur Trinitätslehre, sicher weil dies kein Streitpunkt war. Aber das heißt doch, anders als die *Confessio Augustana* wollen sie nicht mehr das für den christlichen Glauben Fundamentale festhalten, sondern Kontroversen aufarbeiten. Das ist ja im Blick auf die Themen zumindest des ersten Teils dieses lutherischen Grundbekenntnisses auch weitergehend gelungen, als wir es früher zur Kenntnis genommen hatten. In Regensburg war 1541 doch eine gemeinsame Aussage „über die Rechtfertigung des Menschen" (ARC 6, 52–54) gelungen. Man kann über die theologische Qualität des Artikels streiten, mit entsprechenden Argumenten wie über den ambivalenten Charakter der Wittenberger Konkordie.[19] Aber auch der Beschluß des kursächsischen Landtages vom 22. 12. 1548, das „Leipziger Interim", setzt in seinem dogmatischen Teil mit der Feststellung ein: „. . . so viel betrifft die Lehre, erstlich von dem Stand und Wesen des Menschen, vor und nach dem Fall, ist kein Streit.

Der Artikel von der Rechtfertigung: ist zu Pegau verglichen."[20] Dieser Rahmen ist natürlich erst recht keine gute Empfehlung der Aussage. Doch ist sie auch in dem heftigen Streit um das Interim kaum angegriffen worden. Der Konflikt entzündete sich an einer ganz anderen Stelle. Hier soll es nur um die Beobachtung gehen, daß in diesen Religionsgesprächen nirgends der Versuch erkennbar wird, von einem Konsens aufgrund der unbestrittenen Geltung der altkirchlichen Symbole oder den mühsam, aber immerhin gefundenen gemeinsamen Aussagen zur Rechtfertigungslehre aus die noch strittigen Fragen anzugehen.
Ein Grund hierfür lag sicher in der konkreten Kontroverssituation. Der seit einem Jahrhundert aus dem Verband der abendländischen Kirche ausgeschlossenen Christenheit in Böhmen konnte Luther unbefangen begegnen und sie gleichsam neu entdecken auf Grund der skizzierten Kriterien. Im Streit mit Altgläubigen und Oberdeutschen standen sich Theologen der gleichen Kirche gegenüber, es geht noch um die Wahrheit innerhalb dieser einen Kirche, deren Spaltung zwar am Horizont erscheint, aber von keinem der Gegner innerlich akzeptiert werden konnte. Martin Luther und Philipp Melanchthon sind noch in dem gleichen Bewußtsein gestorben wie Johannes Eck oder Johannes Gropper, nämlich Glieder, Lehrer der einen katholischen Kirche auf Erden zu sein. Eben deshalb konnten sie die dogmatischen Konflikte nicht durch eine Besinnung auf den kaum bestreitbar vorhandenen Konsens in Artikeln, die auch unbestritten als fundamental galten, entschärfen. Eben diese Voraussetzung wird sich ändern.
7. Aber ehe wir in diese neue Zeit hinübergehen, ist zuvor noch zu bedenken, daß diese Religionsgespräche auch eine Unklarheit der Wittenberger Position ans Licht brachten. Die Unterscheidung zwischen dem Evangelium und menschlichen Traditionen ist für sie fundamental, mit den Worten des Kirchenartikels von Augsburg: Die einträchtigliche Predigt des Evangeliums nach seinem reinen Verständnis und die Darreichung der Sakramente gemäß dem göttlichen Wort sind Bedingung der Einheit der Kirche, nicht allenthalben gleichförmige Zeremonien menschlicher Setzung. Diese Abgrenzung ist unverzichtbar, sie entspricht im Grunde schon dem Kanon des Irenäus. Aber sie ist in konkreten Konflikten schwer durchzuhalten. Denn Reformation ist doch gerade als die ersehnte Erneuerung der ganzen Christenheit auch Änderung überlieferter Zeremonien, eben um des Evangeliums und der schriftgemäßen Sakramentsverwaltung willen. Was rechte Evangeliumspredigt und Darreichung der Sakramente sind, läßt sich nicht ohne Klärungen im Bereich der Kirchenordnung festlegen. Das war natürlich allen Beteiligten bewußt, und die Wittenberger Reformatoren haben dazu bei der Vorbereitung der Religionsgespräche im Januar 1540 intern auch anscheinend klare Richtlinien vorgelegt.[21] Aber was heißt das für die Bestimmung eines dogmatischen Fundamentalkonsenses?
Man kann dies auch so formulieren, daß es um das Verhältnis des II. zum I. Teil des Augsburgischen Bekenntnisses geht, und fragen, was es bedeutet, daß doch von Anfang an Ansätze zu einer Verständigung über die von mir zuvor als Fundamentalartikel apostrophierten Aussagen des I. Teils bestanden, die Konflikte sich aber gegenüber den Verurteilungen des II. Teils konzentrierten. Die Problemstellung kann auch anders ausgedrückt werden: Gibt es nicht doch neben Verkündigung, also Lehre und Sakramentsverwaltung noch eine dritte *nota ecclesiae*, die es mit Bereichen der Kirchenordnung zu tun hat? So stellt es ausdrücklich das Regensburger Buch heraus: „Vom Band der Liebe, das ist das dritte

Kennzeichen der Kirche" (cap. 18, ARC 6,73), unter Berufung auf Eph 4,2f. und 1Kor 13,13. Daraus läßt sich dann mancherlei ableiten, auch wenn dies 1541 nicht entfaltet wurde. Es ist bekannt, wie weitgehend calvinistische Tradition diese Linie später aufgreifen konnte.[22] Es ist wohl doch kein Zufall, daß sich Butzer und Gropper in Worms auf diese Aussage einigen konnten.
Erwin Iserloh hat zum Scheitern des Regensburger Ausgleichsversuchs geschrieben: Es sollte sich zeigen, „daß nicht die Rechtfertigung, sondern die Kirche und ihr Amt in der Auslegung der Schrift und der Spendung der Sakramente die eigentlich kirchentrennenden Glaubensartikel waren"[23]. Diese These läßt sich bestreiten; man müßte sie sicher modifizieren. Aber nicht bestreitbar ist zweierlei.

(1) Auch für die Wittenberger Reformatoren gab es nicht nur unerträgliche Praxis, sondern auch unverzichtbare Strukturen der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche, so das göttlich gestiftete Amt zur Darreichung der Gnadenmittel (CA 5, vgl. 14 u. 28). Diese Gnadenmittel haben doch auch selbst Gestalt und setzen kirchliche Strukturen. Die Theologie des 16. Jahrhunderts unterscheidet im Bereich kirchlicher Institutionen und Handlungen zwischen Ordnungen göttlichen und menschlichen Rechts. Daß beides nicht leicht auseinanderzuhalten sei, lag auf der Hand, macht doch Melanchthon in Art. 28 des Augsburger Bekenntnisses sogar den Versuch, an dem vorfindlichen Bischofsamt mittelalterlicher Prägung zu unterscheiden, wie weit es nach göttlichem Recht wahrgenommen werden und deshalb Gehorsam fordern kann und was an ihm menschlichen, gesellschaftlichen Rechts sei.[24] Uns heute bereiten diese Kategorien erhebliche Schwierigkeiten. Aber auch damals ist es doch nicht gelungen, abschließend deutlich zu machen, wie sich die im normativen Ursprung mitgesetzte Gestalt der Kirche, ihrer Sakramente, ihrer Ämter und Dienste – die klassische abendländische Theologie nennt dies „Stiftung" – zu den in der geschichtlichen Wirklichkeit gewachsenen Strukturen und den heute erforderlichen Regelungen verhält.

(2) Der Streit um das bereits genannte Interim machte dann deutlich, daß eine dogmatische Übereinstimmung in Fundamentalartikeln der Lehre des Evangeliums fast unwichtig werden kann, wenn die Freiheit, die dieses Evangelium schenkt, unter Berufung auf einen solchen Konsens, unterdrückt wird.

Das Augsburger Interim war als Versuch des Kaisers geplant, die Ergebnisse der Religionsgespräche als ausreichend für Kirchengemeinschaft zu erklären; damit wäre der Grund für die Lösung der Kirchen des Augsburgischen Bekenntnisses aus der Jurisdiktion der Bischöfe überlieferter Prägung entfallen. Der Reichstagsbeschluß vom 30. Juni 1548 proklamierte faktisch eine kaiserliche Zwangsunion, die den Protestanten bis zum Abschluß des Konzils die Zustimmung zu Lehraussagen auferlegte, die noch nicht allgemein als konsensfähig anerkannt waren, aber die man doch so verstehen konnte, daß sie dem Evangelium nicht widersprachen, gegen Anerkennung der bischöflichen Jurisdiktion und unter Zurücknahme vieler Elemente der jeweiligen konkreten Reformationen. Die oberdeutschen Reichsstädte mußten von diesen Bestimmungen ganz anders getroffen werden als Territorien wie Kursachsen oder Kurbrandenburg, in denen zumindest das Leipziger Interim weitgehend nur in Geltung stehende Praxis fest-

schrieb. Die gemeinsame Front der protestantischen Theologen ist damals zerbrochen, aber die in der Wittenberger Konkordie gestiftete Kirchengemeinschaft hat die Belastungsprobe überstanden. Der Widerstand gegen das Interim hat sich gerade in Norddeutschland entfaltet, in Magdeburg und in den Hansestädten. Träger waren überwiegend Vertreter einer neuen Generation von Theologen – aber auch der alte Amsdorff zählte zu ihnen – und in den Gemeinden, die sich die inzwischen gewachsene neue Ordnung und damit auch ihre eigene, evangelische kirchliche Identität nicht mehr entreißen lassen wollten. Nicht die Konsensfähigkeit der Lehrartikel bildete damals das eigentliche Thema des Konfliktes, wohl aber stand die Klärung des Verhältnisses von Evangeliumsverkündigung samt Sakramentsverwaltung zur Ordnung der Kirche noch einmal zur Entscheidung an.

Sie ist insofern erfolgt, als mit der Konkordienformel von 1577 den Gegnern des Interims Recht gegeben wird: Die Deutlichkeit des Bekennens in Zeiten der Unterdrückung des Evangeliums beschränkt die Freiheit auch gegenüber an sich keineswegs verwerflichen Zeremonien (FC 10). Das war eine notwendige, aber eben pragmatische Feststellung, die viele Fragen offen ließ. Ein dogmatischer Fundamentalkonsens entsprechend dem I. Teil der *Confessio Augustana* reichte offenbar nicht mehr aus, um die Einheit der Kirche in christlicher Freiheit abzusichern.

Diese beiden Feststellungen zwingen keineswegs dazu, eine eigenständige *nota ecclesiae* im Bereich kirchlicher Ordnung neben den heilswirksamen Gnadenmitteln zu postulieren. Aber trotz aller offen gebliebenen theologischen Fragen steht doch fest: Ein Grundkonsens kann nicht auf einer nur theoretischen Ebene formuliert werden, am realen Leben der Kirche vorbei, das – wenn es Leben genannt werden darf – geistgewirkt ist. Das hat im 16. Jahrhundert auch niemand versucht. Darin liegt dann aber auch umgekehrt das – relative – Recht der damaligen Vorschläge, die Tradition der Kirchenväter und ihrer Erfahrungen im Bereich der kirchlichen Ordnungen als Korrektur zur mittelalterlichen Praxis in die Reformation der Kirche einzubringen. Wenn solches Bemühen nicht dazu dienen sollte, Konflikte in Glauben und Lehre zu überspielen, haben sich ja die Wittenberger Reformatoren durchaus daran beteiligt, auf das Vorbild der Alten Kirche zurückzugreifen.[25] Eben das Interim und der Streit, den es entfachte, hat die Unbefangenheit in Deutschland zerstört, diese Möglichkeiten stärker aufzugreifen.

4. *Neuzeitliche Vorgaben*

Bei dem Versuch, die weitgehend gemeinsam gesehene Aufgabe einer Reform der Kirche konkret anzugreifen, ist die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrochen, weil über das apostolische Evangelium, von dem die Kirche lebt und das ihr festzuhalten, anzuwenden und weiterzugeben aufgetragen ist, kein zureichender Konsens mehr zu bestehen schien. Am Ende des Reformationszeitalters sind dann eine Reihe von Kirchen, christlichen Gemeinschaften, nebeneinander getreten, die sich alle als erneuert betrachten, nach Gottes Wort, sei es gemäß der *Confessio Augustana,* sei es in der Linie der Genfer Reformation Calvins, oder auf dem Tridentinum, um nur einige der Gruppen zu nennen; weiter wäre auf die werdende anglikanische Kirche zu verweisen, auf die Täufer, die verschiedenen Erben des Hussitismus in Böhmen. Von den Religionsparteien des 16. Jahrhunderts zu den Konfessionen der Gegenwart war es zwar noch ein langer Weg, der auch in den verschiedenen Regionen Europas und dann der Neuen Welt nicht gleich verlief.[26] Aber die neue Situation nebeneinanderstehender christlicher Gemeinschaften, die eben doch keine Kirchengemeinschaft miteinander hatten, gab dem Thema des Grundkonsenses einen veränderten Rahmen. Zunehmend korrespondieren dabei die Bemühungen, das gemeinsam Christliche zu formulieren, dem Versuch, das Besondere und damit das Existenzrecht der jeweiligen Konfession zu verstehen.

Anmerkungen

1 Für diesen knappen, fast schematischen Rückblick auf die Alte Kirche gebe ich keine Einzelnachweise abgesehen von den Zitaten. Zum Thema vgl. Wolf-Dieter Hauschild, Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum, in: Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit, FS G. Kretschmar, hg. von W.-D. Hauschild, C. Nicolaisen und D. Wendebourg. Stuttgart 1986, 9–42; Gerhard May, Die Einheit der Kirche bei Irenäus. Ebd. 69–81; Hermann Dörries, De Spiritu Sanctu. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas (AAWG III 39). Göttingen 1956; W.-D. Hauschild, Art. „Basilius von Caesarea" in TRE 5 (1980), 301–313; Georg Kretschmar, Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie, in: Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, hg. von Walter Kasper (QD 85). Freiburg 1979, 92–130.

2 Ulrich Valeske, Hierarchia Veritatum. München 1968, 80, zum Ganzen vgl. 70–82.

3 So in der Bulla unionis Coptorum, 569, 39f.

4 *Firmissime credit, profitetur et predicat*...

5 ... *quantum visum est fore necessarium,* 570, 10f.

6 575, 25 bis 576, 31.

7 Zu dieser Gruppe vgl. Robert Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (SVR 160). Leipzig 1936; Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. Stuttgart 1957; kurz auch Valeske 82–84; ferner: Pierre Fraenkel, Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege – zwei Motive (Inst. f. Europäische Geschichte Mainz, Vorträge 41). Wiesbaden 1965. Weitere Literatur zu den Religionsgesprächen seit 1539 s. hier Anm. 18.

8 Bekannte Beispiele hierfür sind Melanchthons *Confessio Augustana:* Art. 4 (von der Rechtfertigung) ist Konsequenz des Christusartikels im Apostolikum nach Art. 3, implizit 1530, explizit in der Variata; Art. 7 (von der Kirche) ist weitgehend Auslegung der Klausel: *credo ... sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem;* auf die gleiche Wendung verweist Luthers Dictum in den Schmalkaldischen Artikeln von 1536, „Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei", nämlich „die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören (Joh 10, 3)", nicht der Papst und seine Bischöfe. – Zum Ganzen vgl. Hans-Jürgen Fraas, Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule (APTh 7). Göttingen 1971, bes. 25–31; Hans-Martin Barth, Art. „Apostolisches Glaubensbekenntnis I-II", in: TRE 3 (1978), 528–566, hier 554–557.

9 Barth (s. o. Anm. 8), 555.

[10] Über diesen Weg der Bekenntnisbildung ist in den letzten Jahren oft gearbeitet worden, insbesondere im Umkreis des 450. Jubiläums der *Confessio Augustana* 1980. Wenn ich auf einen eigenen Beitrag verweise, dann deshalb, weil sich dort Nachweise für das hier nur Behauptete finden: Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melanchthons, in: Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Referate und Diskussionen des Internationalen Symposions Sept. 1979 in Augsburg, hg. von Erwin Iserloh i.V. mit Barbara Hallensleben. Münster 1980, 411–439. Vgl. ferner Gottfried Seebaß, „Apologia" und „Confessio", ein Beitrag zum Selbstverständnis des Augsburger Bekenntnisses, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche, Studien zum Konkordienbuch, hg. von Martin Brecht und Reinhard Schwarz. Stuttgart 1980, 9–22, sowie die anderen Beiträge dieses Sammelbandes.

[11] Eine grundlegende Zusammenfassung hierfür bietet noch immer Wilhelm Maurer, Art. „Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit", in: RGG^3 4 (1960), Sp. 278–281, hier 279.

[12] Vgl. etwa aus der Denkschrift vom 18. 1. 1540 an Kurfürst Johann Friedrich: „Erstlich von der Lehre ist dieses unser Bedenken: Nachdem die Lehre in allen Artikeln der Confession, wie sie in unseren Kirchen verstanden und gelehrt wird, wahrhaftig und eigentlich die gewisse christliche Lehre des heiligen Evangeliums ist, so wollen und können wir darin keine Änderung machen oder bewilligen oder von ihr abstehen. Darum, so man zusammen kommen sollte, wird erstlich von der Lehre geredet werden müssen . . . Da werden sie vielleicht etliche Artikel vornehmen und mit einer Einschränkung annehmen wollen; sie werden sagen, unsere Schriften seien vielfältig und ungleich, darum müsse man gewisse Artikel machen; sie werden auch vielleicht etliche abweisen und dazu anhalten, daß man sie flicken und andern soll. Darauf ist unser Bedenken, daß wir uns nicht einlassen, neue dunkle und ungewisse Artikel oder Flickwerk zu machen, sondern ihnen vorhalten, die summa unserer Lehre sei gefaßt in der Confessio und Apologie, von derselbigen Meinung gedenken wir nicht zu weichen . . .", WA Br. 9 Nr. 3436, 22, 49–66, sprachlich modernisiert.

[13] Vgl. z. B. WA 46, 537, 17; 33, 391, 10 u.a.; bes. deutlich in der Schrift „Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi" von 1538, WA 50, 262–283, bes. 267; zum Ganzen vgl. Valeske, 111–113. Daß für Luther „der erste und Hauptartikel" von Jesus Christus, der für unsere Sünde gestorben ist, faktisch mit dem Rechtfertigungsglauben zusammenfällt, tritt wohl am klarsten am Anfang der Schmalkaldischen Artikel von 1536 heraus (BS 415, 6–20). Auf die besondere Bedeutung der Trinitätslehre für Luther hat vor allem Bernhard Lohse mit Recht mehrfach aufmerksam gemacht, vgl. dazu Anm. 15.

[14] Grundlegend hierfür ist Wilhelm Maurer, Confessio Augustana Variata (1962). Jetzt in: Ders., Kirche und Geschichte I. Göttingen 1970, 214–266; vgl. ferner meinen Beitrag: The Diet of Regensburg and the 1541 Variata of the Augsburg Confession, in: Piety, Politics, and Ethics. FS George Wolfgang Forell, ed. C. Lindberg (16th Centuries Essays and Studies III). Kirksville Miss. 1984, 85–102, in dem ich den Zusammenhang zwischen den Verhandlungen in Augsburg 1530 nach der Übergabe der Confessio und der Variata von 1540 herausarbeite und auf die – in der Regel unbeachtete – weitere Revision von 1541 vorausweise.

[15] Dazu jetzt Bernhard Lohse, Die ökumenische Bedeutung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln, in: Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit (Anm. 1), 165–175.

[16] Der Text ist bei Ernst Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert. Gütersloh 1940, Nachdr. Darmstadt 1962, 117–119, vgl. Walther Köhler, Zwingli und Luther II, hg.von E. Kohlmeyer und H. Bornkamm (RQF 7). Gütersloh 1953, 453–455. Köhler hat die eigentümliche Form des Dokuments klar herausgestellt. Demnächst ist die Edition aller einschlägigen Texte durch Robert Stupperich in der Ausgabe der Deutschen Schriften Butzers zu erwarten. Die Differenz zwischen Butzers und Luthers Abendmahlslehre auch 1536 und danach ist oft beobachtet worden, strittig zwischen Bizer und Köhler blieb, ob Luther am Ende doch durch die Zweideutigkeit – nicht Unehrlichkeit – Butzers getäuscht wurde (so Köhler), oder ob man von einer Einigung trotz klar gesehener Differenzen sprechen kann (so Bizer). Für das letztere spricht die Form der Konkordie und der Vergleich mit den Böhmen. Zu Melanchthons Position vgl. sein theologisches „Testament" von 1540: . . . *amplector formulam concordiae hic factam*, CR 3, 825–828, hier 826.

[17] Die Verbindung mit dem anderen Zweig der Erben der Böhmischen Reformation des 15. Jahrhunderts, mit den Utraquisten, war von Anfang an problemloser; vgl. zum Ganzen Jaroslav Pelikan, Obedient Rebels. Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation. London 1964, 106–141; ders., The Impact of Martin Luther upon Bohemia, in: Central European History 1. 1961, 17–130 (mir nicht zugänglich); Bernhard Lohse, Luther und Huss, in: Lu 36, 1965, 108–122, bes. 120ff.; Alfred Eckert, Einleitung zu: Bekenntnisse der Böhmischen Brüder (= Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente. Reihe 1: Quellen und Darstellungen zur Geschichte der böhmischen Brüder-Unität, hg. von A. Molnar, Bd. 3). Hildesheim 1979, 9*–95*; ferner: Ilja Burian, Phil. Melanchthon, Die Confessio Augustana und die Tschechischen Länder, in: ARG 73, 255–284. Zu den (alten) „Böhmischen Brüdern" überhaupt siehe den Art. von Franz Machilek in TRE 7 (1981), 1–8.

[18] Zu den Religionsgesprächen seit 1539 vgl. außer der in Anm. 7 genannten Lit. jetzt vor allem: C. Augustijn, De Godsdienst gesprekken tussen Rooms-katholieken en protestanten van 1538 tot 1541 (Verh. Teylers God geleerd Genootschap NS 30). Harlem 1967; Die Religionsgespräche der Reformationszeit, hg. von Gerhard Müller (SVR 191). Gütersloh 1980.

[19] Als Beispiele für eine unterschiedliche Beurteilung seien Walter von Loewenich, Duplex Iustitia. Luthers Stellung zu einer Religionsformel des 16. Jhs. (VIEG 68). Wiesbaden 1972, einerseits und Karl-Heinz zur Mühlen, Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch 1541 – Eine verpaßte Chance?, in: ZThK 76, 1979, 331–395, andererseits genannt.

[20] Text nach J. E. Bieck, Das dreyfache Interim. Leipzig 1721, 362. Pegau war neben Torgau Ort eines Vorbereitungskonvents für die Ausarbeitung des Textes des „Leipziger Interims" in Altzelle im November 1548 unter Beteiligung Georgs III. von Anhalt, der als Bischof von Merseburg 1543 von Luther installiert worden war und jetzt weichen mußte, und Philipp Melanchthon. Im Hintergrund wird man auch Julius Pflug sehen müssen, der als ursprünglich vom Domkapitel gewählter Bischof von Naumburg jetzt Nikolaus Amsdorff verdrängen konnte, den Luther gleichfalls 1543 installiert hatte. Im Dezember hat der Landtag dann den Text angenommen. Sowohl das Augsburger wie das Leipziger Interim verdienten, intensiver untersucht zu werden. Es liegen neben territorialhistorischen Studien vor allem Beiträge zur theologischen Position der wichtigsten Gegner vor, vgl. Hans-Christoph von Hase, Die Gestalt der Kirche Luthers. Göttingen 1940; Oliver K. Olson, Theology of Revolution, in: Sources of Christian Theology 3, 1972, 56–79; Otto Henning Nebe, Reine Lehre. Zur Theologie des Niklas von Amsdorff. Göttingen 1935; Ernst-Otto Reichert, Amsdorff und das Interim. Erstausgabe seiner Schriften zum Interim mit Kommentar und historischer Einleitung. Diss. Halle 1955; Joachim Rogge, Art. „Nikolaus von Amsdorff", in: TRE 2 (1978), 487–497, bes. 492f.; Wolf-Dieter Hauschild, Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten, in: ZKG 84, 1973, 60–81.

[21] Die in Anm. 12 genannte Denkschrift vom 18. 1. 1540 listet auf: Lehrartikel – hier gibt es kein Nachgeben; „Von äußerlichen nötigen Stücken", dazu gehören der rechte Brauch der Sakramente und die Abschaffung abgöttischer Zeremonien und unrechter Gesetze – dies ist auch kein Verhandlungsgegenstand; „Der dritte Artikel von äußerlichen mittleren Dingen", – auch dies ist kein Verhandlungsgegenstand, so lange die Bischöfe oder andere Verfolger bleiben. Falls aber die Bischöfe und die anderen Fürsten in eine einheitliche Reformation in Deutschland einwilligen, also faktisch die Aufrich-

tung einer papstfreien deutschen Nationalkirche, dann könne man ihnen Zugeständnisse in den Zeremonien machen, „so sie die Lehre und die nötigen Stücke annehmen, sind ihnen dagegen in äußerlichen mittleren Dingen nachzulassen", es folgt eine Aufzählung, die insofern weitgehend nicht ganz fair ist, als die meisten hier als Konzession angebotenen Bräuche sowieso der Wittenberger und sächsischen Ordnung entsprechen. Zugeständnisse hätten hier allein die oberdeutschen Städte zu machen, die aber zunächst noch gar nicht gefragt worden sind. Das einzige echte Angebot betrifft die Wiederaufrichtung der bischöflichen Jurisdiktion in eingeschränktem Maße, konkret das Ordinations- und Visitationsrecht, dazu die Jurisdiktion in Ehesachen; das entspricht noch immer CA 28, WA Br. 9, Nr. 3436, 19–35.

22 Ausdrücklich fügt die Conf. Belgica von 1561 in Art. 29 an die reine Evangeliumspredigt und die authentische Sakramentsverwaltung – ohne zu zählen – die *disciplina Ecclesiastica* an, konkret die Kirchenzucht. Auch Paul Jacobs, Theologie Reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen. Neukirchen 1959, formuliert: „Die Frage nach den Kirchenordnungen gehört für die reformierten Bekenntnisschriften eindeutig zum Bekenntnis der Kirche", 118.

23 In: Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin, Reformation. Katholische Reform und Gegenreformation (Hdb. d. Kirchengeschichte, hg. von H. Jedin, Bd. IV). Freiburg 1967, 289.

24 Das Verständnis von CA 28 ist in den letzten Jahren besonders intensiv und teilweise kontrovers diskutiert worden, vgl. dazu etwa die Augsburger Konsultation 1979, dokumentiert in dem in Anm. 10 genannten Sammelband: Confessio Augustana und Confutatio, hier bes. den Beitrag von Harding Meyer, Das Bischofsamt nach CA 28, 489–498.

25 Für die rechte Gestalt des kirchlichen Amtes, das er vom Bischofsamt her verstand, hat sich Luther seit 1520 stets auf die Alte Kirche berufen, einen Beitrag zu diesem Thema hoffe ich demnächst vorlegen zu können.

26 Grundlegend ist weiterhin Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München/Wien 1965; für die Entwicklung in Deutschland siehe jetzt die schöne Darstellung von Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (KVR 1490). Göttingen 1983, auch in der dreibändigen Gesamtausgabe: Deutsche Geschichte, Bd. 2. Göttingen 1985, 155–354. Zum theologischen Aspekt jetzt Wolfhart Pannenberg, Reformation und Kirchenspaltung, in: Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit (Anm. 1), 137–148.

Grundkonsens und Kirchengemeinschaft

Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche[1]

WALTER KASPER

I. Die neue ökumenische Fragestellung

Die ökumenische Bewegung geht von der Grundüberzeugung aus, daß die Trennung zwischen den christlichen Kirchen nicht bis in die Wurzel gegangen ist. Evangelische und katholische Christen bezeichnen sich nicht umsonst als getrennte Brüder und Schwestern; sie anerkennen sich dadurch als Christen. Sie wissen sich im gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus und in der dieses Bekenntnis besiegelnden gemeinsamen Taufe verbunden. Der eigentliche Grundunterschied verläuft nicht zwischen den getrennten christlichen Kirchen, sondern zwischen ihnen und den Nichtchristen. Zwischen den Christen dagegen besteht ein Grundkonsens; er besteht darin, daß sie sich auf der Grundlage der Heiligen Schrift in der Weise gemeinsam zu Jesus Christus bekennen, wie es die alten Taufbekenntnisse, zu denen vor allem das Apostolische Glaubensbekenntnis gehört, tun. Man kann, um diesen Grundkonsens zu artikulieren, neben dem altkirchlichen Glaubensbekenntnis auch auf die vom II. Vatikanischen Konzil aufgegriffene Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen verweisen (vgl. UR 1).

Dieser Grundkonsens ist nicht etwas, das wir erst „machen" und suchen, wir finden uns darin vor. Auf Grund des gemeinsamen Christusglaubens und der gemeinsamen Taufe bekennen sich ja evangelische und katholische Christen nicht nur gemeinsam zu Jesus Christus, vielmehr sind sie auch gemeinsam „in Jesus Christus". Sie nehmen gemeinsam teil an dem einen Geist Jesu Christi; sie sind in Jesus Christus gemeinsam eine neue Schöpfung. So kann man im Sinn des II. Vatikanums von einer schon jetzt bestehenden unvollkommenen Kirchengemeinschaft zwischen den getrennten Konfessionen sprechen (UR 2f.). Die Erfahrung und das Bewußtwerden dieser trotz aller Unterschiede schon bestehenden Gemeinschaft ist das große Geschenk der ökumenischen Bewegung. Die ökumenische Aufgabe besteht folglich darin, auf der Grundlage und in Ausweitung dieses Grundkonsenses von der schon jetzt bestehenden, noch unvollkommenen Kirchengemeinschaft zur vollen Kirchengemeinschaft, welche die Eucharistiegemeinschaft einschließt, zu gelangen.

Auf dem Weg zu diesem Ziel wurden in den letzten zwei Jahrzehnten verschiedene Wege beschritten:

1. Der am meisten begangene Weg führt über die zahlreichen Lehrgespräche, welche zwischen den Kirchen in den beiden letzten Jahrzehnten[2] geführt wurden. In ihnen wurden in vielen bisherigen Kontroversfragen substantielle theologische Konsense oder zumindest erstaunlich weitreichende Konvergenzen erreicht. Die Verhandlungen über die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts haben dieses Ergebnis bestätigt.[3] Viele Gegensätze erwiesen sich als Scheingegensätze; andere konnten auf Grund vertiefter Bibelarbeit und historischer Forschung „aufgearbeitet" werden, so daß viele der damals ausge-

sprochenen Verwerfungen den heutigen Partner nicht mehr treffen. Manchen Theologen scheint deshalb die volle Kirchengemeinschaft eine schon in absehbarer Zukunft zu realisierende Möglichkeit zu sein.[4]
Dennoch: In einer Reihe von Fragen, besonder in der Amts- und nicht zuletzt in der Primatsfrage, zeichnet sich ein hinreichender Konsens bislang nicht ab. Das ist mit ein Grund dafür, daß es auf der institutionellen Ebene bisher nicht zu entscheidenden Schritten in Richtung auf eine volle Kirchengemeinschaft gekommen ist und auch nicht kommen konnte. Die bisherige Konsens- und Konvergenzmethode hat sich irgendwie erschöpft. Die ökumenische Situation scheint gegenwärtig wie blockiert. Etwas boshaft formuliert: Der bisherige kalte, manchmal freilich auch heiße Krieg scheint im Augenblick nicht in einen Friedensschluß, sondern eher in den Zustand einer friedlichen Koexistenz einzumünden.
2. Diese Situation hat nach den oft enthusiastischen ökumenischen Erwartungen in der breiten Öffentlichkeit verständlicherweise zu erheblichen Frustrationen und zu mancherlei Unmutsäußerungen geführt. Die verbliebenen Kontroversfragen lassen sich in der Öffentlichkeit ohnedies, wenn überhaupt, so doch in ihrem kirchentrennenden Charakter kaum mehr plausibel machen. Vielen scheint darum ein Ausweg aus der verfahrenen Situation darin zu bestehen, daß sie an die Stelle der mühsamen und für die „Basis" in der Tat schwer verständlichen Theologengespräche das Programm einer pragmatischen Einigung „von der Basis her" stellen. Dabei wird die Wahrheitsfrage oft von vornherein inkriminiert und unter Ideologieverdacht gestellt; sie wird als Mangel an Interesse, wenn nicht gar als Gegeninteresse zur ökumenischen Einigung hingestellt.
Auch in dieser Position verbirgt sich ein legitimes Anliegen. Leben und Lehre gehören engstens zusammen. Dabei kann, ja muß der gelebte Glaube der theologischen Reflexion vorangehen. Aber es muß der gelebte Glaube als Antwort auf die gehörte Wahrheit des Evangeliums sein. Deshalb ist eine rein pragmatisch vollzogene Einheit sowohl für die katholische Kirche wie für die evangelischen Kirchen kein gangbarer Weg. Die Indifferenz gegenüber der Wahrheitsfrage kann für die Kirchen niemals ein positives Argument sein. Einheit setzt, schon um menschenwürdig zu sein, Einverständnis voraus. Die Einheit der Kirche vollends, welche nicht dem Gehorsam gegenüber der Wahrheit des Evangeliums entspringt, sondern eigenmächtig „von unten" ins Werk gesetzt würde, hätte letztlich eine geradezu apokalyptische, gegen Gott gerichtete Dimension und könnte nur als schlimmste Perversion des Ökumenischen bezeichnet werden. Einheit kann nur Einheit in der Wahrheit sein. Vor allem bei der Feier des Gottesdienstes kann man nicht gemeinsam das gleiche tun und dabei Unterschiedliches denken. Solche vorgetäuschte Einheit wäre zutiefst unehrlich und könnte auf die Dauer keinen Bestand haben.
3. So ist es verständlich, daß auf der anderen Seite des Spektrums die Wahrheitsfrage erneut sehr pointiert, wenn nicht überpointiert herausgestellt wird. Man wirft den bisherigen Konsens- und Konvergenzdokumenten vor, sie bewegten sich nur an der Oberfläche und im Bereich von Symptomkuren, die eigentlichen, tiefer liegenden Ursachen der Trennung seien von ihnen aber noch gar nicht in den Blick genommen worden. Zwar sei in materialen Einzelfragen eine Einigung durchaus möglich, die unterschiedlichen formalen Konfessionsprinzipien führten jedoch dazu, daß wir nicht nur verschiedene inhaltliche Aussagen machen,

sondern das Ganze auch dort, wo wir Gleiches sagen, anders sehen. Ja, gerade weil wir das Ganze anders (aliter) sehen, sehen wir auch anderes (alia).[5] Statt von einem Grundkonsens spricht man deshalb oft von einem Grunddissens oder von gegensätzlichen Grundentscheidungen.[6]
Bisher ist es freilich nicht gelungen, diese Grunddifferenz eindeutig und einhellig zu bestimmen, und zwar so zu bestimmen, daß sich der konfessionelle Partner dadurch auch richtig verstanden und nicht von vornherein völlig mißverstanden fühlt. Da die Kirchen ihre Gegensätze immer nur an Einzelfragen und nie an Grunddissensen festgemacht haben, legt sich die Vermutung nahe, daß sich die jeweils formulierten Grunddissense weniger aus den kirchlichen Bekenntnissen selbst als aus dem jeweiligen systematisch-theologischen Denkansatz ergeben. Sie können die bestehenden Dissense aus der jeweiligen theologischen Sicht erläutern, sie begründen sie jedoch nicht. Solche theologischen Systematisierungen können hilfreich sein, um die Dissense besser und tiefer zu verstehen. Dabei kann es legitimerweise unterschiedliche Ansätze geben, ohne daß dadurch die Einheit der Kirche selbst tangiert sein müßte. Die theologischen Systematisierungen haben deshalb kirchentrennenden Charakter nur so lange, wie sie trennende kirchliche Bekenntnisaussagen interpretieren und systematisieren; ist das nicht mehr der Fall, stellen sie legitime theologische Schulunterschiede innerhalb einer umfassenderen Einheit dar. Statt von einem Grunddissens sollte man deshalb von einem theologischen Grundproblem sprechen.
4. An dieser Stelle setzt die Hauptrichtung der neueren ökumenischen Diskussion an. Um aus der Sackgasse herauszufinden, stellt diese Richtung die Frage nach der notwendigen Einheit in der Vielfalt und der möglichen Vielfalt innerhalb der Einheit.[7] Dabei greift sie das Legitime der Rede vom Grunddissens in positiver Weise auf, indem sie sagt, daß keine Konfession allein durch die sie unterscheidenden Kontroverslehren zureichend zu charakterisieren ist. Jede Kirche stellt vielmehr eine relativ eigenständige Ausprägung, sozusagen einen eigenen Typus von Kirche dar. Im Sinn der Ostkirchen könnte man auch von einem jeweils eigenen Ritus sprechen. Dabei meint Ritus nicht nur eine besondere liturgische Gestalt, sondern das Ganze einer spezifischen liturgischen wie theologischen, spirituellen und disziplinären Prägung einer Kirche; Ritus meint also eine bestimmte Art, Kirche zu sein. Die Einheit der Kirche ist dann nicht als monolithische Uniformität, sondern als communio-Einheit von unterschiedlichen Ritus-Kirchen zu verstehen.[8] Diesem communio-Modell entspricht ökumenisch der Versuch, die bisher sich ausschließenden Gegensätze in sich ergänzende und befruchtende Spannungen innerhalb einer größeren Einheit zu transformieren. Das kann selbstverständlich nicht allein auf der Ebene eines Formelkompromisses geschehen. Wahrer Ökumenismus setzt vielmehr conversio und Verwandlung voraus. Nur aufgrund solcher Verwandlung können bisherige Gegensätze als legitime Möglichkeiten innerhalb einer bestimmten Gesamtkonzeption von Kirche gegenseitig anerkannt werden.
Die Frage an dieses communio-Modell ist freilich, ob das am Verhältnis der Ostkirchen sowie am Verhältnis zwischen Rom und den Ostkirchen abgelesene Modell sich ohne weiteres auch auf das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen übertragen läßt. Bei den Ostkirchen haben wir es ja mit ein und derselben hierarchischen Grundstruktur von Kirche zu tun. Genau die auf apostolischer Sukzession beruhende bischöfliche Verfassung der

Kirche ist aber ein Grundproblem im Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. So steht dieser neue ökumenische Versuch vor derselben konkreten Schwierigkeit, an der auch die an erster Stelle genannte Konsens- und Konvergenzmethode in bislang nicht lösbare Probleme geraten ist. Dies gilt freilich mit einem entscheidenden Unterschied. Die Amtsfrage kann jetzt nicht mehr als isoliertes Einzelproblem betrachtet werden. Sie muß gesehen werden innerhalb einer unterschiedlichen Gesamtsicht des Christlichen und Kirchlichen. Der fortbestehende Dissens in der Amtsfrage hat somit Hinweischarakter auf einen tieferen Unterschied und kann nur in einem größeren Zusammenhang einer Lösung entgegengeführt werden.
Um aus der ökumenischen Sackgasse herauszukommen, müssen wir also fundamental ansetzen. Wir müssen zunächst fragen, was wir mit dem ökumenisch vorausgesetzten Grundkonsens genauerhin meinen, wie weit er trägt, wie er sich zu den kirchentrennenden Dissensen verhält und welches Maß an Unterschieden er zuläßt. Diese Problemstellung führt dann von selbst weiter zu der zweiten Frage nach dem Verhältnis von Grundkonsens und voller Kirchengemeinschaft im Rahmen einer communio-Einheit der Kirchen.

II. Die Frage nach dem Inhalt des Grundkonsenses – das Materialprinzip der Reformation

1. Der Inhalt des Grundkonsenses

Wir gehen nochmals von dem aus, was sich als unbestreitbarer Grundkonsens herausgestellt hat: das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus auf der Grundlage der Heiligen Schrift und in der Auslegung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Das Problem, welches sich uns auf Grund der im 1. Teil skizzierten [illegible]wärtigen Diskussionslage ergeben hat, ist nun aber, wie dieser Grundkon[illegible] sich zu den Unterscheidungslehren verhält. Sollen diese keine bloßen [illegible] zum gemeinsamen Bekenntnis, sondern dessen Entfaltungen sein, dann [illegible] Frage: Wenn so unterschiedliche Folgerungen aus ein und derselben [illegible]wahrheit gezogen werden, legt sich dann nicht der Verdacht nahe, daß der [illegible] schon in einem unterschiedlichen Verständnis des zunächst vorausgesetz[illegible] angelegt ist? Betrifft unser Dissens also nicht doch ein unter[illegible]verständnis der gemeinsamen Wurzel?
[illegible] Problem zunächst vom Standpunkt der katholischen Theo[illegible] katholische Theologie unterscheidet zwischen dem [illegible]tionstheoretischen und dem kommunikationstheoreti[illegible] Das erstere versteht die Offenbarung als Offen[illegible] und Wirklichkeiten (Plural!), welche dem [illegible] zugänglich sind. Das zweite Modell [illegible]offenbarung und Selbstmitteilung [illegible]", sondern sich selber und [illegible] diesem zweiten Modell [illegible] eine einzige [illegible]. Diese [illegible]

und Taten, zusammenfassend und in ihrer Fülle in Jesus Christus (DV 2). Deshalb kann, ja muß auch innerhalb dieses Modells von Offenbarungswahrheiten im Plural die Rede sein. Doch die vielen Offenbarungsaussagen stehen in einem inneren Zusammenhang, welchen das Vatikanum I nexus mysteriorum nennt (DS 3016). Sie bilden ein organisches Ganzes, eine Struktureinheit, welche das Vatikanum II als hierarchia veritatum bezeichnet und vom einen Mysterium Christi her zusammenordnet (UR 11).[10]
Diese Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten ist für die ökumenische Diskussion grundlegend. Sie wird jedoch quantitativ mißverstanden, wenn man sie so interpretiert, daß es erst-, zweit- und drittklassige Wahrheiten gibt, wobei die letzteren sozusagen eine quantité négligeable darstellen. Im Sinn des Konzils handelt es sich bei der hierarchia veritatum nicht um ein Prinzip der Reduktion, sondern der Konzentration und der Interpretation; d.h. alle Einzelwahrheiten müssen aus dem Gesamtzusammenhang heraus interpretiert werden; sie bilden ein differenziertes Strukturganzes, dessen Grund und Mitte das Christusgeheimnis ist.
Daraus ergibt sich eine doppelte Abgrenzung: einerseits die Abgrenzung gegen eine positivistische und objektivistische Auffassung des Glaubens im Sinn von einzelnen isolierten und summierten credenda, ein rein propositionelles Verständnis der Glaubenswahrheiten als bloßer Satzwahrheiten, andererseits die Abgrenzung gegen eine spiritualistische, liberalistische, letztlich gnostische Auflösung des Glaubensinhalts im Sinn eines aktualistischen Personalismus und Existentialismus oder ein rein expressiv-erfahrungsmäßiges Wahrheitsverständnis.
Positiv ergibt sich: Jeder einzelne Glaubensinhalt spiegelt das Ganze und verweist jeweils auf das Ganze der Offenbarung, letztlich auf Gott selbst, der sich durch Jesus Christus im Heiligen Geist ein für allemal geoffenbart hat. In diesem Sinn bestimmt die Scholastik den Glaubensartikel als „perceptio divinae veritatis tendens in ipsam"[11], als eine inhaltliche Erfassung, die aber über sich hinaus und in die eine, je größere und reichere und deshalb nur analog zu erfassende Wahrheit Gottes hineinverweist.

2. Zwei Bedeutungen von Grundkonsens

Je nachdem von welchem Wahrheits- bzw. Offenbarungsverständnis wir ausgehen, ergibt sich eine andere Bedeutung von Grundkonsens. Geht man vom instruktionstheoretischen Verständnis aus, ergibt sich ein quantitatives Verständnis von Grundkonsens. Grundkonsens bedeutet dann die Übereinstimmung in den meisten und wichtigsten Glaubensartikeln, wobei die anderen entweder als Adiaphora oder als Theologumena oder als bloße „Randwahrheiten" eingestuft werden. Auf jeden Fall gelten sie als nichtkonstitutiv für die Einheit der Kirche. Diese Position wird in unterschiedlicher Weise vertreten. Ausgangspunkt ist oft das aus der augustinischen Tradition stammende Wort: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas."[12]
Konkrete Gestalt nahm diese Position in der Lehre von den Fundamentalartikeln an.[13] Sie wurde in verschiedener Weise von Erasmus, von Calvin, von manchen anglikanischen Theologen, von den Sozianern, von manchen ökumenischen Irenikern (Calixt: consensus quinquesaecularis; Leibniz; Bossuet u.a.), manchen

Ökumenikern, in letzten milden Nachwirkungen auch von Rahner/Fries vertreten. Gegen diese irenische Lösung des Einheitsproblems wandte sich Pius XI. in der Enzyklika „Mortalium animos“ (1928) mit der Begründung, daß alle Glaubenswahrheiten in derselben formalen Autorität Gottes begründet und deshalb mit demselben Glaubensgehorsam anzunehmen sind.[14] Daran ist richtig, daß der Glaube ein ganzheitlicher Akt ist, bei dem man nicht auswählen kann. Das Fatale an diesem Argument besteht jedoch darin, daß es implizit von demselben quantitativen Glaubensverständnis ausgeht wie die von ihm bekämpfte Lehre.
Geht man dagegen vom kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis aus, dann kommt man zu einem qualitativen Verständnis von Grundkonsens. Grundkonsens bedeutet dann die Übereinstimmung im Fundament des Glaubens; dieses wird jedoch so verstanden, daß es als Fundament das Ganze des Glaubens trägt und einschließt. Im Hintergrund steht also ein ganzheitliches Glaubensverständnis. Dieses ganzheitliche Verständnis liegt der scholastischen Lehre von der fides implicita zugrunde. Sie besagt, daß die grundlegenden Wahrheiten des Glaubens alle anderen Wahrheiten objektiv (und nicht wie später oft interpretiert wurde: der subjektiven Intention nach) einschließen. In diesem Sinn impliziert der Grundkonsens den vollen Konsens in der ganzen Wahrheit.[15]
Im Anschluß an eine lange Auslegungstradition von Hebr 11, 6 kann man deshalb sagen: Wer glaubt, daß Gott ist und daß er das Heil des Menschen ist, der glaubt nicht nur einen Teil, sondern implizit den ganzen Glauben. Er steht in einer unsichtbaren Gemeinschaft mit der universalen Kirche, die weiter reicht als ihre institutionellen Grenzen. In diesem Sinn ist die Kirche sowohl nach altkirchlicher katholischer wie nach reformatorischer Tradition verborgen unter allen Völkern da. Ähnliches gilt nach katholischer Tradition auch von den rudes, den Ungebildeten. Sie brauchen und können nicht den ganzen entfalteten Glauben kennen. Es genügt wenn sie die Grundwahrheiten kennen und etwa – nach Thomas von Aquin – die Hauptfeste des Kirchenjahres mitfeiern[16]; sofern sie diese Grundwahrheiten in der Gemeinschaft, und d. h. im Sinne der Kirche, festhalten, wenn sie also subjektiv offen sind für die in ihnen objektiv angelegten Entfaltungen, bekennen sie implizit den ganzen Glauben der Kirche.

3. Ein katholischer Lösungsvorschlag

Neuerdings versucht man öfters, die scholastische Lehre von der fides implicita als Schlüssel zur Lösung des ökumenischen Problems zu benützen.[17] Aus dem bisher Gesagten ergibt sich freilich, daß dies nur bedingt möglich ist. Denn im ökumenischen Verhältnis geht es nicht um den Glauben einzelner evangelischer oder katholischer Christen, von denen man in der Tat normalerweise nicht erwarten kann, daß sie alle Kontroverslehren mit allen ihren theologiegeschichtlichen Implikationen kennen und zu durchschauen vermögen. Beim ökumenischen Problem geht es vielmehr um das Verhältnis von Kirchen, welche jeweils ein ausdrücklich entfaltetes Bekenntnis besitzen und dies auch zu bezeugen haben. So können zwar einzelne Christen, aber nicht die Kirchen als solche in statu rudis sein. Ein zweiter einschränkender Gesichtspunkt kommt hinzu. Auf Grund ihres unterschiedlich entfalteten Bekenntnisses schließt jede Konfessionskirche jeweils bestimmte Entfaltungen der anderen Konfessionskirche positiv aus; jede von ihnen ist also gerade nicht offen für Entfaltungen, welche nach der

Überzeugung der anderen Kirche in der einen Grundwahrheit implizit angelegt sind. Solange solche Verwerfungen aufrechterhalten werden, kann von einer fides implicita ehrlicherweise nicht die Rede sein.
Die Lehre von der fides implicita hilft jedoch insofern weiter, als sie vom anderen Partner über den Grundkonsens hinaus keine explizite Übernahme von allen Unterscheidungslehren (etwa der neueren mariologischen Dogmen) verlangen muß. Es genügt, wenn der ökumenische Partner solche Entfaltungen auf der Grundlage des Evangeliums als grundsätzlich legitim anerkennt und sie nicht länger als dem Evangelium widersprechend verwirft. Wo dies geschieht, da ist keine Urteilsenthaltung, sondern tendenziell eine positive Zustimmung zur ganzen Wahrheit gegeben, da sind die bisherigen Widersprüche in komplementäre Spannungen transformiert, da bekennt jeder – wenngleich in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit – denselben Glauben. Eine solche Einheit in der Verschiedenheit erwartet also von vornherein auch dogmatisch keine völlige Gleichschaltung; es genügt ein Konsens in der Sache, auf der Ebene der Formulierungen ist Verschiedenheit möglich, ja angesichts der unterschiedlichen kulturellen und geschichtlichen Situationen sogar notwendig.[18] Eine solche Einheit in der Verschiedenheit entspricht dem trinitarischen Urbild der Kirche (vgl. LG 3; UR 2) sogar wesentlich besser als ein monolithisches Einheitsverständnis. Man muß sich freilich darüber im klaren sein, daß auch eine solche Einheit in der Verschiedenheit für jede der bisher getrennten Kirchen eine erhebliche Zumutung darstellt und ohne eine tiefreichende conversio unmöglich ist.
Eine Schwierigkeit gegenüber dieser Lösung bleibt dennoch bestehen: Sie kann innerkatholisch durchaus eine Bresche schlagen, als ökumenische Verständigungsbrücke mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen dagegen macht sie erhebliche Schwierigkeiten. Denn die Reformatoren haben die Lehre von der fides implicita scharf zurückgewiesen und sie als faulen Köhlerglauben verurteilt. Sie argwöhnten u.a., damit werde der Christusglaube in einen Kirchenglauben verkehrt.[19] Diese Kritik zeigt nicht nur eine andere Verhältnisbestimmung von Grundkonsens und Kirche, sondern auch ein anderes Verständnis des Grundkonsenses selbst. So müssen wir nach der Darstellung des katholischen Verständnisses des Grundkonsenses uns die entsprechende evangelische Anfrage anschauen, um so erst das Grundproblem im Verhältnis zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche in den Blick zu bekommen.

4. Reformatorische Anfrage: der articulus stantis et cadentis ecclesiae

Der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, war für Luther der Rechtfertigungsartikel. „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden.“[20] Für Luther und die lutherischen Kirchen handelt es sich hier nicht um einen Glaubensartikel neben anderen, sondern um die Mitte und Grenze des ganzen Glaubens und aller Theologie.[21] Dies gilt deshalb, weil dieser Artikel für Luther nichts anderes darstellt als die Zusammenfassung der gesamten Christusverkündigung. Glauben an Jesus Christus und Rechtfertigung sola gratia und sola fide sind für ihn ein und dasselbe. Dies hat zur Folge, daß Luther einerseits die altkirchliche Christologie rezipiert und andererseits durch deren Interpretation mit Hilfe der Rechtfertigungslehre aus ihr doch auch wieder

etwas Neues macht. Er stellt sie ganz unter das Vorzeichen des „pro me“; damit streicht er die soteriologische, heute könnte man auch sagen: die existentielle Dimension der Christologie mit Nachdruck heraus.[22] Der Rechtfertigungsartikel ist für Luther zwar nicht die einzige Gestalt, in der sich der Christusglaube formulieren kann; in seinem Kleinen Katechismus gebraucht Luther das Wort Rechtfertigung überhaupt nicht. Der Rechtfertigungsartikel kann sich auch unter anderen Namen verbergen (heute etwa: Befreiung, Versöhnung, Würde des Menschen). Es kommt ihm nicht terminologisch, sondern sachlich eine alles umfassende hermeneutische, näherhin eine kritische Funktion zu. Das gilt sowohl für das rechte Verständnis des Christusglaubens selbst wie erst recht für das Verständnis und die Praxis der Kirche. Dabei geht es immer darum, ob die Bedingungslosigkeit des von Gott in Jesus Christus geschenkten Heils anerkannt und nicht durch menschliche bzw. rein kirchliche und kirchenrechtliche Bedingungen verdunkelt und geschmälert wird.
Heute besteht im allgemeinen ein theologischer Konsens darüber, daß die Rechtfertigungslehre als solche auf Grund der inzwischen erfolgten theologischen Klarstellungen und Annäherungen keine kirchentrennende Funktion mehr hat.[23] Die entscheidende Frage ist freilich nach wie vor, ob dies auch für die Konsequenzen, besonders die ekklesiologischen Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre gilt. Das Problem, welches zwischen uns steht, ist heute also nicht mehr so sehr die Rechtfertigungslehre als einzelne Lehre bzw. als Gefüge von einzelnen Lehren, sondern das Rechtfertigungsgeschehen als hermeneutisches Prinzip und als kritischer Maßstab des ganzen christlichen Glaubens.[24]
Diese Frage wird oft so formuliert, ob und inwiefern die Bedingungslosigkeit der Gnade ein von der Gnade Gottes ermöglichtes und getragenes menschliches Mittun zuläßt oder ob die Alleswirksamkeit Gottes eine Alleinwirksamkeit Gottes bedeutet, welche auf seiten des Menschen nur reine Passivität zuläßt.[25] Bei der zentralen Bedeutung des Rechtfertigungsartikels stellt sich diese Frage nicht erst bei der Zueignung des Heilswerkes Jesu Christi im Glauben, sondern bereits in der Christologie und Soteriologie, nämlich bei der Frage nach der aktiven Heilsbedeutung der Menschheit Jesu Christi.[26] Sie stellt sich weiterhin in der Mariologie als Frage, ob und inwiefern Maria auf Grund besonderer Erwählung und Begnadung in besonderer Weise eine aktive Funktion in der Geschichte des Heils zukommt. Diese Frage stellt sich schließlich und vor allem in der Ekklesiologie.[27] Die Frage lautet hier, ob und inwiefern innerhalb und unter der Heilsvermittlung durch den erhöhten Herrn im Heiligen Geist eine instrumental zu verstehende Heilsvermittlung durch die Kirche und ihre Ämter denkbar ist. Dieselbe Frage lautet mehr hermeneutisch formuliert, ob und inwiefern die reformatorischerseits herausgestellte Selbstbezeugung und Selbstevidenz der Wahrheit des Evangeliums eine Auslegungskompetenz der Kirche, besonders des kirchlichen Lehramts, zuläßt.
So kommen wir zu dem Ergebnis: Die zwischen den Kirchen noch immer ungeklärten Fragen, besonders die Amtsfrage, sind nicht ein vergleichsweise unbedeutsamer Restposten von Problemen, die man auch auf sich beruhen lassen kann. Sie weisen vielmehr zurück auf *das* Grundproblem zwischen den getrennten Kirchen, nämlich auf die rechte Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch im Heilsgeschehen. Dies ist nun freilich ein Problem, über das sich zu diskutieren und zu streiten lohnt, zumal es sich um das Grundproblem der Neuzeit handelt.

Sind also die noch bestehenden Dissense, besonders der Dissens im Amtsverständnis, eventuell ein Hinweis auf einen möglichen Dissens im Verständnis des Grundkonsenses selbst? Wie einig sind wir wirklich? Vermutlich, oder besser: hoffentlich mehr, als es nach all dem Gesagten der Fall zu sein scheint. Denn weder vertreten die Katholiken eine gegenüber der Gnade eigenständige, sondern lediglich eine von ihr getragene und geschenkte Mitwirkung des Menschen, noch vertreten die Lutheraner einen philosophischen Determinismus, sondern die Freiheit des Christenmenschen. Sind es also nur unterschiedliche theologische Akzentsetzungen, Begrifflichkeiten oder Denkformen, die uns unterscheiden, oder sind es kirchentrennende Dissense? Diese Frage läßt sich nicht abstrakt beantworten, sondern nur im Blick auf konkrete kontroverse Einzelfragen. Im Folgenden wollen wir dieser Frage im Blick auf die ekklesiologischen Probleme nachgehen, weil sich in ihnen die Frage einer möglichen vollen Kirchengemeinschaft vor allem zuspitzt.

III. Die Frage nach der Gestalt des Grundkonsenses – das Formalprinzip der Reformation

1. Zur grundsätzlichen Bedeutung der Kirchengemeinschaft

Es besteht zwischen den getrennten Kirchen ein Konsens darüber, daß Wort Gottes und Volk Gottes, Christusgemeinschaft und Kirchengemeinschaft zusammengehören. Sowenig Gottes Volk ohne Gottes Wort sein kann, kann Gottes Wort ohne Gottes Volk sein.[28] Die Glaubensgemeinschaft der Kirche ist der Ort und der Bereich, wo Gottes Wort verkündet und glaubend gehört und aufgenommen wird. Deshalb ist die Kirche nicht nur äußere Institution und Organisation. Wir bekennen sie gemeinsam trotz aller ihrer offenkundigen Schwächen als die eine heilige Kirche. Denn nach Paulus wird das durch Jesus Christus im Heiligen Geist verwirklichte Mysterium Gottes in der Kirche offenbar.[29] Die Kirche ist der Leib Christi und als solche unsere Mutter im Glauben. Der Slogan: „Jesus ja – Kirche nein“ ist deshalb sowohl für die katholische wie für die evangelische Theologie unvollziehbar. Christologie und Ekklesiologie lassen sich nicht trennen.[30] Diese theologische Feststellung, wonach die Wahrheit des Evangeliums nur in der Kirche zu empfangen ist, wird durch die moderne Exegese (Formgeschichte) zusätzlich unterstützt. Wir „haben“ die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nur im Zeugnis der frühesten Gemeinden, das uns, wie die Schrift ganz allgemein, im Zeugnis der Kirche überliefert ist.
Diese gemeinsamen Aussagen sind wichtig für die Frage, wie der Grundkonsens in der Wahrheit des Glaubens konkret gefunden werden kann. Der verbindliche Grundkonsens im Glauben läßt sich auf Grund des Gesagten offensichtlich nicht abstrakt an der Kirche und ihrem Bekenntnis vorbei konstruieren. Man kann also nicht in der Tradition des neuzeitlichen Humanismus in der Weise historisch-kritisch hinter das Bekenntnis der Kirche nach dem ursprünglichen Evangelium des sogenannten historischen Jesus oder des noch nicht frühkatholischen Paulus zurückfragen wollen, daß man in dieser Rückfrage den normativen, für die Einheit unbedingt notwendigen Grundkonsens erst erhebt. Abgesehen von den hermeneutischen Bedenklichkeiten eines solchen Verfahrens verriete ein solcher Ver-

such eine unlebendige und ungeschichtliche Auffassung von der christlichen Wahrheit. Was unverzichtbarer Grundkonsens ist, kann sich nur als Konsens der Kirche in der Kirche herausstellen.

2. *Unterschiedliche Zuordnung von Grundkonsens und Kirchengemeinschaft*

So war es schon für die Alte Kirche möglich, auf den in der antiken Philosophie gängigen Begriff consensus zurückzugreifen. Bereits für Aristoteles und erst recht für die Stoa war der consensus gentium ein Wahrheitskriterium. Denn alle Menschen können sich nicht immer täuschen.[31] Die altkirchliche Tradition hat diese philosophischen Überlegungen in ihrer Weise übernommen und die Übereinstimmung im Glauben als Zeichen und Wirkung des Heiligen Geistes verstanden.[32] Nach Vinzenz von Lerin muß deshalb das als wahr und katholisch gelten, was überall, immer und von allen geglaubt wurde (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est).[33] Später wurde daraus die Lehre vom consensus fidelium, vom consensus patrum und vom consensus theologorum entwickelt.[34] Als maßgeblicher Ort solcher Konsensfindung galt ein ökumenisches Konzil.[35] Der Gehalt der apostolischen Überlieferung und damit auch des Grundkonsenses ist für die Alte Kirche nämlich nur in der konkreten Gestalt der Kirche und in der Vermittlung des in der apostolischen Nachfolge stehenden Bischofsamtes gegeben.[36]

Die Reformatoren haben die Lehre vom consensus aufgegriffen. Die Confessio Augustana bezeugt und beruft sich auf einen magnus consensus, und die Formula Concordiae (!) versteht sich als pia et unanimus consensus.[37] Innerhalb der reformatorischen Theologie mußte der Konsens jedoch gegenüber der bisherigen Lehre eine andere Bedeutung erhalten. Den Reformatoren schien die damalige empirische Kirche so sehr und so weit vom Evangelium entfernt und ihm entgegen, daß sie die Wahrheit des Evangeliums nur noch kritisch gegenüber der konkreten Kirche zur Geltung bringen konnten. So entstand die Reformation aus dem Konflikt zwischen der Wahrheit des Evangeliums, so wie dieses Luther in seiner Lehre von der Rechtfertigung neu aufgegangen ist, und der Einheit mit der römischen Kirche. Schon sehr früh äußerte Luther, daß auch Konzilien irren können.[38] Im Konflikt mit dem lehramtlichen Anspruch Roms betonte Luther die Superiorität des Evangeliums über der Kirche; er verstand die Kirche als creatura verbi.[39] „Nicht mehr ein Konzil als Repräsentation aller Gläubigen, aber auch nicht ein durch Mehrheitsbildung zu ermittelnder Consensus ist konstitutiv für theologische Wahrheitsfindung, sondern das Hören auf die heilschaffende Offenbarung Gottes, wie sie in der Bindung an die Heilige Schrift vernommen wird. Der Consensus der Kirche beruht auf der Zustimmung zu Gottes Handeln, die zur Gemeinschaft des Glaubens führt." In diesem Sinn kann man dann sagen, consensus sei „das protestantische Äquivalent zum katholischen Lehramt".[40]

So führt die Frage nach dem Konsens bzw. Grundkonsens bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung eben nicht zum Konsens, sondern zum Dissens. Der Konsens besitzt im reformatorischen und im katholischen Verständnis jeweils einen anderen „Stellenwert". Ja, im Begriff Konsens und in dem Ort, den man ihm jeweils gibt, meldet sich ein zentrales kontroverstheologisches Grundproblem. Es geht dabei nicht nur um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche, sondern um das Verhältnis von Wahrheit und Einheit bzw. von Evangelium und Kirche, genauer: um die kritische Funktion des Evangeliums gegenüber der Kirche, ihren Konsensformeln und ihren Institutionen eines solchen Konsenses (bes. der apostolischen Sukzession im Bischofsamt sowie dem Primat und der Unfehlbarkeit des Petrusamtes).

Die Reformatoren bestimmten das Verhältnis von Evangelium und Kirche im Sinne eines Gegenüber. Von dort her kamen sie im Namen des „sola scriptura" nicht nur zur Verwerfung einzelner Traditionen, sondern auch zur Bestreitung eines kirchlichen Lehramts, welches verbindlich über die Auslegung von Schrift und Tradition entscheidet. Die katholische Kirche dagegen stellte auf dem Konzil von Trient nochmals den sensus und consensus der Kirche als normativ für die Auslegung der Schrift heraus (DS 1507). Sie lehrte freilich weder damals und noch weniger heute, daß die Kirche und ihr Lehramt über dem Wort Gottes stehe. Schon Trient bezeichnete das Evangelium als die eine Quelle aller Heilswahrheit und aller Disziplin der Sitten (DS 1501); vollends sagte das Vatikanum II, das Lehramt stehe nicht über dem Wort Gottes, sondern diene ihm (DV 10). Dennoch kann die katholische Kirche kein reines Gegenüber von Wort Gottes und Kirche anerkennen. Weil sie glaubt, daß Gottes Wort durch Gottes Geist in der Kirche und ihrer Überlieferung wirksam ist, spricht sie von einem „In und Gegenüber" von Wort Gottes und Kirche und betont den inneren Zusammenhang von Schrift, Tradition und Kirche (DV 9f.).[41] Deshalb ist nach katholischer Auffassung der Konsens, den die Kirche in Sachen des Glaubens zu einer bestimmten Zeit gefunden hat, bleibend verbindlich (irreformabel und unfehlbar); er kann zwar vertieft und wesentlich angereichert werden, aber er muß in die Konsensfindung einer späteren Zeit miteinbezogen werden. Bisher konnte in dieser Frage kein voller Konsens erreicht werden.[42]

Ein ökumenisches Problem, vielleicht sogar das entscheidende, besteht deshalb in der Frage, wie es überhaupt zu einem Grundkonsens kommen kann und welche Verbindlichkeit ihm zukommt. Wie verhalten sich der Gehalt und die kirchliche Gestalt des Grundkonsenses?

3. *Heutige Annäherungen*

Auch in dieser ökumenisch entscheidenden Frage gibt es heute Annäherungen von beiden Seiten. Auch wenn von katholischer Seite kein reines Gegenüber von Evangelium und Kirche bzw. von Schrift und Tradition anerkannt werden kann, so wird heute doch die Geschichtlichkeit aller dogmatischen Formulierungen und die Notwendigkeit anerkannt, diese vom Zeugnis der Schrift her immer wieder neu umfassender und tiefer zu interpretieren und sie so neu zu rezipieren. In diesem Sinn gilt die Auslegung der Schrift als die Seele aller Verkündigung und Praxis der Kirche (vgl. DV 21). Umgekehrt ist evangelischerseits heute eine isolierte Gegenüberstellung von Schrift und Tradition auf Grund neuerer exegetischer Einsichten (Formgeschichte) nicht mehr möglich. Die Schrift selbst ist ja aus dem urkirchlichen Traditionsprozeß erwachsen und kann hermeneutisch nur innerhalb des Traditionskontinuums des kirchlichen Lebens gültig ausgelegt werden. So unterscheiden heute sowohl katholische wie evangelische Theologie die eine Tradition des Evangeliums in und über der Kirche von den vielen Traditionen rein menschlicher Art.[43]

Damit reduziert sich die Kontroversfrage zunächst auf die Auslegungskompetenz des kirchlichen Lehramts innerhalb dieses Gesamtkomplexes von Schrift, Tradition und Interpretation. Das ist keineswegs ein nebensächliches Problem, geht es hier doch um die Frage: Wie spricht die Kirche verbindlich? Kann sie überhaupt verbindlich sprechen?[44] In Frage steht dabei nicht die Superiorität des Evangeliums über die Kirche. Darin stimmen beide Kirchen überein. In Frage steht vielmehr, wie diese konkret zur Geltung gebracht und konkret vermittelt wird.

Auch in dieser Frage gibt es Annäherungen. In dem Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" heißt es dazu: „In beiden Kirchen gibt es demnach eine übergemeindliche Lehrverantwortung, die zwar verschiedenartig wahrgenommen wird, aber doch eine gewisse Parallelität zwischen den beiden Kirchen erkennen läßt. In beiden Kirchen ist die Lehrverantwortung eingebunden in das Glaubenszeugnis der gesamten Kirche. Beide Kirchen wissen sich dabei unter der Norm des Evangeliums. Die Frage der Art und Weise und der Verbindlichkeit kirchlicher Lehrentscheidungen steht vor beiden Kirchen aber auch als ein weiter zu bedenkendes Problem. Die Behandlung dieses Problems stellt eine gemeinsame Aufgabe dar, wobei insbesondere auch die Frage der Unfehlbarkeit weiterer Erörterungen bedarf. Schon heute können Katholiken und Lutheraner gemeinsam sagen, ‚daß die Kirche vom Heiligen Geist unablässig in die Wahrheit eingeführt und in ihr gehalten wird'. ‚Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit darf nicht statisch verstanden werden, sondern ist ein dynamisches Geschehen, das sich unter dem Beistand des Heiligen Geistes im unaufhörlichen Kampf gegen Irrtum und Sünde in der Kirche und in der Welt vollzieht.'"[45]

Kurzum: Beide Kirchen anerkennen, daß sich in der Kirche die Wahrheit des Evangeliums immer wieder neu durchsetzt. Beide wissen sich dabei auf kirchliche Ämter verwiesen, beiden wissen aber auch, daß diese keine Garantie für die unverkürzte Weitergabe des Evangeliums darstellen. Aber auch die evangelischen Kirchen rechnen nicht mit der Notwendigkeit einer Totalrevision.[46] So stellt sich die Frage: Bestehen also auch in dieser Frage praktisch nur noch Akzentunterschiede in der näheren Auffassung der Irreformabilität der kirchlichen Lehre sowie Unterschiede in der konkreten Praxis der Lehramtswahrnehmung, oder besteht hier doch noch ein nicht aufgearbeitetes Grundproblem?

4. Die Frage des Kirchenverständnisses – das bisher unaufgearbeitete Problem

Das eigentliche Problem scheint mir nicht in dieser oder jener Einzelfrage zu liegen. Solche noch ungelösten bzw. noch nicht voll gelösten Einzelfragen gibt es; doch darüber kann man sich bei beiderseitigem guten Willen in ausdauernden Gesprächen verständigen. Das eigentliche Problem liegt jedoch tiefer. Es handelt sich um das beiderseitige Kirchenverständnis.

Im Grunde steht das Kirchenproblem von Anfang an zwischen uns. Die Reformation war ja von ihrem Ursprung her ein Aufbegehren gegen eine übermächtige Kircheninstitution, der Luther sein Verständnis des Evangeliums entgegensetzte. Die Verbrennung des Corpus Iuris Canonici vor dem Elstertor in Wittenberg war [illegible]ne für das Selbstverständnis der Reformation nicht unbedeutende Symbol[illegible]ndlung, die sich späteren Generationen nicht ohne Grund eingeprägt hat. Das [illegible]nis dieser Auseinandersetzung war Luthers Lehre von der Verborgenheit [illegible] Unsichtbarkeit!) der Kirche, wonach diese nicht an bestimmte Zeiten, Orte und Personen gebunden ist.[47] Dem setzte die Gegenreformation (bes. Bellarmin) die Fixierung auf die Sichtbarkeit der Kirche und deren Konzentration im Papst entgegen.[48]

Doch diese Frage wurde weder in den reformatorischen Bekenntnisschriften noch in Trient explizit aufgegriffen. Ein hochbedeutsamer indirekter Hinweis findet sich freilich schon im 16. Jahrhundert. Nach der Confessio Augustana gibt es zwar iure divino ein Amt in der Kirche (CA 5), für die Einheit der Kirche genügt aber (satis est) die Übereinstimmung in der rechten Verkündigung des Evangeliums und in der evangeliumsgemäßen Verwaltung der Sakramente (CA 7). Beides schließt selbstverständlich ein Amt für die öffentliche Evangeliumsverkündigung ein (CA 14), aber dessen Anerkennung steht unter dem Vorbehalt, daß es die Freiheit des im Sinn der protestantischen Rechtfertigungslehre verstandenen Evangeliums zuläßt (CA 28). So wird bis in die heutigen Konvergenztexte hinein die Gemeinschaft mit dem in apostolischer Nachfolge sich befindenden Bischofsamt um der Fülle der Zeichenhaftigkeit willen zwar als wünschenswert und erstrebenswert, aber nicht als wesenskonstitutiv für die Kirche bezeichnet.[49] Demgegenüber spricht die katholische Tradition bei der Frage nach den für die Einheit der Kirche konstitutiven Elementen im Anschluß und in Weiterführung der lukanischen Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde immer von drei Banden (ligamina) der vollen kirchlichen Einheit: Gemeinschaft desselben Glaubens, derselben Sakramente und Gemeinschaft mit dem einen Amt der Kirche (LG 13; UR 2f.). Erst auf diesem Hintergrund wird die volle Bedeutung der Rede vom defectus sacramenti ordinis in den reformatorischen Kirchen einsichtig (UR 22).

Diese Unterschiede wurden freilich erst im 19. Jahrhundert ausdrücklich thematisiert. Dabei wurde aus dem faktischen Unterschied ein prinzipieller. Dies geschah am deutlichsten bei F. Schleiermacher und J. A. Möhler. F. Schleiermacher stellte die bekannte These auf, der Protestantismus mache das Verhältnis des einzelnen Christen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholizismus mache das Verhältnis zu Christus abhängig vom Verhältnis zur Kirche. J. A. Möhler stimmte dieser Gegenüberstellung ausdrücklich zu.[50] Wenn man den Ursprung der Reformation bedenkt, das Aufbegehren gegen die konkrete Kirche im Namen des Evangeliums, dann erhält diese scharfe Gegenüberstellung eine gewisse Plausibilität. Dennoch bleibt die Frage, ob man aus dem faktischen Konflikt einen prinzipiellen Konflikt machen muß.

In den ökumenischen Dialogen unseres Jahrhunderts ist es bislang leider kaum zu einer expliziten Behandlung der Kirchenfrage gekommen. Eine seltene Ausnahme bildet das bilaterale Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" (1984). Dort heißt es: „In der genaueren Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbar institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfaßbaren geistlichen Wesen der Kirche gibt es in den Traditionen unserer beiden Kirchen freilich deutliche Unterschiede... Ob es in Zukunft möglich sein wird, die damals zerbrochene Kirchengemeinschaft wieder zu erlangen, hängt gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab."[51] Solange in dieser Frage keine Klarheit geschaffen ist, kann der ökumenische Dialog nicht aus seinem gegenwärtigen Engpaß herauskommen. Denn die Kirchenfrage steht nicht nur bestimmend im Hintergrund der noch ungeklärten Punkte in der Amtsfrage, sondern im Grunde im Hintergrund aller Fragen. Solange wir näm-

lich nicht wissen, was Kirche ist und was folglich Kirchengemeinschaft und Einheit der Kirche meinen, können wir nicht darüber entscheiden, ob und inwiefern die bisherigen ökumenischen Ergebnisse für eine volle Kirchengemeinschaft ausreichen oder nicht.
Nun gibt es auch in dieser Frage unbezweifelbare Fortschritte. Das Vatikanum II hat die gegenreformatorischen Verengungen auf die sichtbare, institutionelle, hierarchische Gestalt der Kirche wieder aufgebrochen und das sakramentale Kirchenverständnis des 1. Jahrtausends erneuert. Danach ist die sichtbare Kirche nur Zeichen und Instrument der geistlichen Wirklichkeit der Kirche (LG 1 u.a.)[52]; die Kirche ist demnach eine einzige komplexe Wirklichkeit aus sichtbaren und unsichtbaren Elementen (LG 8). Diese sakramental-zeichenhafte Bedeutung der sichtbaren Elemente wird auch in neueren ökumenischen Dokumenten (bes. Uppsala 1968) betont, nachdem schon Neu-Delhi (1961) die Bedeutung der sichtbaren Einheit herausgestellt hat. Es besteht also eine gewisse Konvergenz.[53]
Doch an dieser Stelle tut sich auch eine schwerwiegende, bisher nicht behobene Differenz auf. Für katholisches Verständnis meint die Sakramentalität der Kirche nämlich nicht nur, daß die Kirche Ort und Zeichen des Heils ist, sondern auch, daß sie Instrument des Heils ist. Demgegenüber sagt das Dokument über die Lehrverurteilungen im 16. Jahrhundert, auch die evangelische Lehre halte fest, daß die „Vermittlung" der Rechtfertigungslehre *in* der *Kirche* geschehe, sie habe aber Bedenken, von einer „Vermittlung" *durch* die Kirche zu sprechen.[54] In gewissem Sinn wird freilich auch die protestantische Theologie von einer kirchlichen Heilsvermittlung durch Wort und Sakrament als Mitteln des Heils sprechen müssen (CA 5). Das offene Problem besteht also in der Frage, welcher Art die heilsmittlerische Funktion der Kirche ist. Kommt der Kirche unter ihrem Haupt als dem eigentlichen Subjekt kirchlichen Tuns in Wort und Sakrament eine eigene, von Jesus Christus getragene und ermöglichte Subjektivität und Aktivität zu?[55]
Die Antwort auf diese Frage ist selbstverständlich nicht ohne Auswirkungen auf das nähere Verständnis der Sakramente und der Ämter und ihrer Heilsinstrumentalität bzw. ihrer lehramtlichen Kompetenz im Verhältnis zur Selbstevidenz und der Wahrheit des Evangeliums. Letztlich geht es auch bei der Frage nach der Art der instrumentellen Bedeutung der Kirche um das Grundproblem der Rechtfertigungslehre bzw. menschlicher Institution bei der Heilsvermittlung. Die Frage des Amtes ist damit ein Teilproblem des Rechtfertigungsartikels als des articulus stantis et cadentis ecclesiae.
Trotz des grundsätzlichen Charakters dieser Frage möchte ich nicht von einer Grunddifferenz der Kirche sprechen, sondern lediglich von einem noch nicht hinreichend diskutierten theologischen Grundproblem. Es stellt sich erst jetzt, nachdem über so viele Einzelprobleme ein so hohes Maß an Konsens erreicht wurde, wie wir es zuvor uns kaum hätten träumen lassen. Die noch verbleibenden Einzeldissense in dieser grundsätzlichen Weise anzugehen hat nicht den Zweck, sie zu begründen und damit festzuschreiben, sondern sie in einem größeren Zusammenhang zu erläutern und damit leichter lösbar zu machen. Denn vermutlich, oder besser: hoffentlich, sind wir uns auch in dieser Grundfrage näher, als es bis jetzt scheinen mag. So ist mit dem Gesagten lediglich die Grundfrage für das Thema „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft" gestellt, aber keineswegs schon eine endgültige Antwort gegeben. Diese Frage lautet: Besteht ein Grundkonsens über die Bedeutung der Kirchengemeinschaft? Welches sind Ort und Bedeutung der Kirchengemeinschaft für die Christusgemeinschaft? Inwiefern ist die konkrete Gestalt der Kirchengemeinschaft im Bischofsamt, das sich in apostolischer Sukzession befindet, ein konstitutiver Gehalt des Grundkonsenses?

IV. Ausblick auf den künftigen Dialog

Zum Schluß soll wenigstens noch die Richtung einer möglichen Antwort aus katholischer Sicht und des künftigen ökumenischen Gesprächs zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Theologie angedeutet werden. Ausgangspunkt und Rahmen ist die communio-Ekklesiologie, eine Einheit in der Vielfalt und eine Vielfalt in der Einheit.
Bezüglich der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch dürfte Konsens über die Untauglichkeit des Konkurrenzmodells bestehen, wonach alles, was Gott zugeschrieben, dem Menschen abgezogen und was dem Menschen zugeschrieben wird, Gott abgezogen werden muß. Die Allwirklichkeit und Alleswirksamkeit Gottes bedeutet nicht seine Alleinwirklichkeit und Alleinwirksamkeit. Nach katholischer Lehre begründet gerade die radikale und totale Abhängigkeit des Menschen von Gott dessen unendlich qualitatives Anderssein und damit seine relative Eigenständigkeit gegenüber Gott. Eigenständigkeit und Abhängigkeit wachsen also nicht im umgekehrt proportionalen, sondern im gleichsinnigen Verhältnis. Dies gilt in besonderer und einmaliger Weise auch innerhalb der Christologie.[56]
Doch diese grundsätzliche Aussage hat auch innerhalb der katholischen Tradition selbst sehr unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Neben der augustinischen, mehr unitarischen, die Freiheit des Menschen im Heilsgeschehen eher unterbelichtenden Konzeption (vgl. etwa die augustinische Prädestinationslehre) steht die thomanische, mehr die relative Eigenständigkeit des Menschen innerhalb der Theonomie betonende Sicht. Beide Sichtweisen haben innerhalb der Catholica Raum, beide müssen angesichts der neuzeitlichen Herausforderungen neu durchdacht werden. Das im Rechtfertigungsartikel formulierte reformatorische Grundanliegen, die bedingungslose Souveränität der Gnade Gottes, braucht also keineswegs von vornherein als das katholisch nicht Assimilierbare verstanden zu werden. Im Gegenteil! Aber es kann katholisch nicht das einzige und exklusive Anliegen sein. Denn die dadurch abgewiesene Versuchung der Idolatrie, d.h. der Vergötzung geschöpflicher Größen auf Grund mangelnder Unterscheidung von Gott und Welt, ist nicht die einzige; ihr steht die andere, nicht geringere Versuchung der Blasphemie, d.h. der Herabwürdigung des Heiligen durch eine radikale Säkularisierung, Instrumentalisierung und Funktionalisierung der von Gott selbst eingesetzten Heilszeichen und Heilsmittel gegenüber.[57]
So trifft die ökumenische Diskussion auf eine wesentlich offenere Situation, als es zunächst den Anschein hat, und es braucht, wenn das Grundanliegen gewahrt ist, nicht zu einer uniformen theologischen Antwort zu kommen.
Entsprechend ist auch hinsichtlich der näheren Art und Weise der Bestimmung der Heilsvermittlung durch die Kirche eine weit größere Vielfalt möglich, als gewöhnlich angenommen wird. Auch hier gibt es innerhalb der katholischen Tra-

dition bezeichnende, lehramtlich nicht entschiedene Schulunterschiede zwischen der augustinisch-franziskanisch-bonaventuranisch-skotistischen Auffassung und der thomistischen Sicht.[58] Auch hier kann die ökumenische Diskussion also in einer relativ offenen Weise, welche die Probleme nicht rückwärts-, sondern vorwärtsorientiert weiterbringt, geführt werden. Dabei kann die Einbeziehung der im Dialog der Westkirchen meist vergessenen Ostkirchen und ihrer Pneumatologie hilfreich sein. Geht man nämlich im Sinn der Ostkirchen nicht unmittelbar von der Christologie zur Ekklesiologie über, realisiert man vielmehr deutlicher, als dies in der westlichen Tradition im allgemeinen der Fall ist, daß es das Werk des Heiligen Geistes ist, das durch Jesus Christus geschenkte Heil zu vergegenwärtigen, dann erkennt man, daß die kirchliche Heilsvermittlung grundsätzlich eine epikletische Struktur besitzt.[59] Die Kirche verfügt nicht über das Heil, aber sie kann und soll vollmächtig um den das Heil vermittelnden Geist Jesu Christi bitten, und sie darf sich dabei auf Grund der Verheißung Jesu Christi der Erhörung dieser Bitte gewiß sein. Ein solches Verständnis der kirchlichen Heilsvermittlung könnte das Grundproblem, das zwischen den getrennten Kirchen des Westens steht, entkrampfen und einer Lösung näherführen.

Eine solche Lösung braucht auch bezüglich konkreter Einzelfragen nicht uniformistisch zu sein. Denn in der konkreten Ausgestaltung und im genauen Verständnis etwa des Bischofsamtes und der bischöflichen Sukzession und erst recht des Petrusamtes weist die katholische Tradition eine ganz erhebliche und geradezu atemberaubende geschichtliche Variabilität auf. So besteht kein Grund, den getrennten Kirchen, sofern ein grundlegender Konsens in der Sache besteht, nicht ein größtmögliches Maß an Freiheit innerhalb einer künftigen communio-Einheit zuzugestehen.[60]

Was also ergibt sich anschließend und zusammenfassend aus dem Gesagten? Mir scheint zweierlei: 1. Das wichtigste Thema für die jetzt folgende Phase des ökumenischen Dialogs müßte die Kirche sein. Die Ekklesiologie ist der Rahmen, innerhalb dessen alle übrigen Gesprächsergebnisse erst endgültig beurteilt werden können. Wir haben darüber bisher noch kaum gesprochen. 2. Es gilt die Ekklesiologie im Horizont des theologischen Grundproblems zu diskutieren, das zwischen den getrennten Kirchen des Westens steht, der Frage nach der aktiven Heilsbedeutung des Menschen innerhalb und gewissermaßen unterhalb von Gottes gnädigem Heilstun an uns. Eine solche grundsätzliche Fragestellung macht den ökumenischen Dialog auf den ersten Blick zweifellos schwieriger. Aber je tiefer wir ansetzen, um so zuversichtlicher dürfen wir auch sein. Um so mehr kann nämlich der schon bestehende Grundkonsens seine Kraft und Dynamik in die einzelnen Kontroversfragen hinein entfalten. Anders als im Vertrauen darauf, daß die Wahrheit, welche Jesus Christus selber ist, sich voller und tiefer in unseren Kirchen durchsetzt und uns so von der Mitte her zusammenführt, können wir ohnedies nicht theologisch sinnvoll miteinander sprechen. In diesem Vertrauen freilich ist ökumenische Resignation und Skepsis unangebracht. In diesem Vertrauen werden wir die gegenwärtigen Schwierigkeiten überwinden.

Anmerkungen

1 Dieses auf der Konsultation gehaltene Referat wurde bereits veröffentlicht in: ThQ 167 (1987), 161–181.

2 Die wichtigsten Dokumente des römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Dialogs: Evangelium – Welt – Kirche (sog. Malta-Bericht) (1971); Das Herrenmahl (1978); Wege zur Gemeinschaft (1980); Alle unter einem Christus (1980); Das geistliche Amt in der Kirche (1981); Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (1984); Einheit vor uns (1985). Eine Sammlung aller internationalen Dialogergebnisse bis 1982 liegt vor in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931–1982, hg. u. eingel. von H. Meyer, H. J. Urban und L. Vischer. Paderborn/Frankfurt 1983. Eine vorzügliche theologische Auswertung dieser Dialoge, welche mir erst nachträglich bekannt wurde, welche aber die Ergebnisse dieses Beitrags mit reicher Materialdarbietung voll bestätigt, hat A. Birmelé, Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques. Paris 1986, vorgelegt.

3 Lehrverurteilungen – kirchentrennend ? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg/Göttingen 1986.

4 H. Fries und K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (QD 100). Freiburg 1983.

5 Vgl. K. Barth, Die Kirche und die Kirchen (TEH 27). München 1935.

6 Diese letztlich auf F. Schleiermacher und J. A. Möhler zurückgehende Debatte wird neuerdings sowohl von protestantischen (P. Tillich, G. Ebeling, E. Herms, R. Frieling, H. M. Müller u. a.) wie katholischen (Y. Congar, J. Ratzinger, K. Lehmann u. a.) Theologen in freilich sowohl sachlich wie den Intentionen nach sehr verschiedener Weise wieder aufgegriffen. Vgl. den Überblick bei W. Beinert, Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie, in: Cath (M) 34 (1980), 36–61; P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, in: StZ 202 (1984) 591–604; H. Meyer, Grundverschiedenheit – Grundkonsens, in: ÖR 34 (1985), 347–359; Birmelé (s. Anm. 2) 277–302.

7 Vor allem Y. Congar, Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique. Paris 1982. Aus einer ganz anderen Perspektive: O. Cullmann, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. Tübingen 1986. Vgl. u. Anm. 17.

8 Vgl. dazu W. Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie und Kirche. Mainz 1987 (= 1987a), 187–199, bes. 192–195; ders., Die Kirche als Sakrament der Einheit, in: IKaZ 16 (1987), 2–8.

9 Vgl. vor allem M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh 2, 64–67. Außerdem: A. Dulles, Revelation Theology. New York 1969 (dt.: Was ist Offenbarung? Freiburg 1970); R. Latourelle, Théologie de la Révélation. Paris 1963; P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977.

10 Vgl. U. Valeske, Hierarchia veritatum. München 1968; Congar (s. Anm. 7) 184–187.

11 Zit. u. a. Thomas von Aquin, Summa theol. II–II q. 1a. 6. Ähnlich die Aussage in q. 1a. 2 ad 1: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem." Vgl. L. Hödl, Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit, in: Einsicht und Glaube, hg. von J. Ratzinger und H. Fries. Freiburg 1962, 358–376.

12 Vgl. dazu Congar (s. Anm. 7) 156f.

13 Vgl. dazu ebd. 158–183.

14 Zit. in: Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII, hg. von A. Rohrbasser. Freiburg/Schw. 1953, 407f. (Nr. 684).

15 Vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. II–II q. 1a. 7 und den Kommentar in: DThA15, 438–443; Congar (s. Anm. 7) 195f.

[16] Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate q. 14a. 11c. a.

[17] Vgl. bes. Congar (s. Anm. 7) 240—257 und die dort zitierten katholischen Autoren wie M. Villain, Th. Sartory, A. de Halleux, G. Dejaifve, P. Duprey, E. Lanne, L. Bouyer, A. Dulles, J. M. R. Tillard, H. Mühlen u. a. Ebenso W. Kasper, Erneuerung des dogmatischen Prinzips, in: ders. 1987 a (s. Anm. 8) 19f. Vgl. auch die Beiträge von N. A. Nissiotis, L. Klein, A. Dulles und H. Meyer, in: ThQ 166 (1986) H. 4. Von besonderer Bedeutung ist die entsprechende Aussage der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in dem Beschluß „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" 3.2.3 (Offizielle Gesamtausgabe 780f.). Der Vorschlag von H. Fries und K. Rahner liegt grundsätzlich auch in dieser Richtung; er geht aber in verschiedenen Formulierungen auch darüber hinaus, indem er nicht nur den einzelnen, sondern auch den Kirchen in der gegenwärtigen geistigen Situation eine erkenntnistheoretische Toleranz zubilligt und damit in Gefahr steht, die Wahrheitsfrage zu relativieren. Aber kann eine Kirche in statu rudis sein? Kann sie sich mit einer Urteilsenthaltung begnügen? Würde sie sich nicht aufgeben, wenn sie ihr Bekenntnis nicht mehr klar und unzweideutig vertreten würde? Vgl. jedoch die einschränkenden Bemerkungen von H. Fries in seiner Bilanz der Diskussion in der Sonderausgabe von Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit. Freiburg 1985, 157—189 und in: ThQ 166 (1986), 302—312.

[18] Dieser Weg der Einigung wurde amtlich bereits beschritten in der gemeinsamen Erklärung von Papst Paul VI. und dem koptischen Papst-Patriarchen Shenouda III. über die Christologie von 1973 (OR v. 10.5.1973) und zwischen Papst Johannes Paul II. und dem syrischen Patriarchen Moran Mar Ignatius Zakka I. Iwas von 1984 (OR v. 29.6.1984). In beiden Fällen wurde mit diesen vorchalkedonischen Kirchen eine Einigung über die bislang trennende chalkedonische Christologie erzielt, ohne daß die volle Terminologie des Konzils von 451 verwendet wurde.

[19] A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 ([4]1910). Neudr. Darmstadt 1964, 507f. macht freilich deutlich, daß die Reformatoren damit nicht das ganzheitliche Verständnis dieser Lehre, sondern deren positivistische nominalistische Fassung kritisierten. Zur Sache vgl. den Kommentar in: DThA 15, 438—443.

[20] Schmalkaldische Artikel (1537), in: BSLK 415.

[21] Vgl. dazu den reich dokumentierten Überblick bei O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Mainz 1967, 151—159.

[22] Vgl. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1967, 161—171. Vgl. u. Anm. 26.

[23] Vgl. das amerikanische Konsensdokument Justification by Faith (Lutheran and Catholics in Dialogue VII). Ed. H. G. Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess. Minneapolis 1985 und Lehrverurteilungen (s. Anm. 3) 35—75. Überblick über die Diskussion bei Birmelé (s. Anm. 2) 45—105.

[24] So auch Justification by Faith (s. Anm. 23) 56f., 69f.; Lehrverurteilungen (s. Anm. 3) 75. Dazu die wichtigen und zutreffenden kritischen Überlegungen von C. J. Peter, Justification by Faith and the Need of Another Critical Principle, in: Justification by Faith, 304—315.

[25] Diese Problemstellung vor allem bei E. Przywara, Gott in uns und Gott über uns, in: ders., Das Ringen der Gegenwart. Augsburg 1929, 543—578, bes. 547—552; mit Bezug auf die Rechtfertigungslehre: H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Antwort. Einsiedeln 1957, 258f.; H. Volk, Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, in: ders., GS 2. Mainz 1966, 31—64.

[26] Y. Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: KonChal 3, 457—486, hat die These vertreten, Luther lehre eine Christologie der Alleinwirksamkeit Gottes, zwar keinen Monophysitismus, aber einen Monergismus, eine Monopraxie Gottes oder einen heilsökonomischen Monophysitismus. Er hat diese These später wesentlich nuanciert und eine gewisse aktive Heilsbedeutung der Menschheit Jesu bei Luther zugestanden. Vgl. Nouveaux regards sur la christologie de Luther, in: ders., Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Paris 1983, 105—133. Zu dieser Frage vor allem M. Lienhard, Luther témoin de Jésus-Christ. Paris 1973 (dt.: Martin Luthers christologisches Zeugnis. Göttingen 1979, bes. 176—179, 220—227, 280—282). Mit ganzer Schärfe, freilich auch mit erheblicher Einseitigkeit und ohne Heranziehung der inzwischen erschienenen Literatur, hat Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Einsiedeln 1980, bes. 439f., 441—453, die These von Luthers Christologie der Alleinwirksamkeit wiederholt. Zur Diskussion Birmelé (s. Anm. 2), 298—302.

[27] Diese Frage wird in recht polemischer Weise gestellt von G. Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Göttingen 1967, in wesentlich differenzierterer und grundsätzlich offener Weise von E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983), 432—457.

[28] Vgl. M. Luther, Von den Konziliis und Kirchen: WA 50, 629.

[29] Vgl. G. Bornkamm, Art. mystérion, in: ThWNT 4, 827f.

[30] Die unverzichtbare augustinische These vom „Christus totus, caput et membra" darf freilich nicht mit der These von der Kirche als Christus prolongatus verwechselt werden, welche protestantische Theologen der katholischen Lehre zu Unrecht oft zum Vorwurf machen. Während die erstere auf die Unterscheidung von Christus als Haupt und der Kirche als Leib Christi abhebt und den Leib dem Haupt unterordnet, verlängert die zweite die Christologie in die Ekklesiologie hinein. Das letztere ist durch LG 8 ausdrücklich ausgeschlossen, denn das Konzil sieht eine Analogie (welche immer zugleich Verschiedenheit einschließt) zwischen dem göttlichen Logos und der menschlichen Natur Christi einerseits und dem Geist Christi (!) und dem gesellschaftlichen Gefüge der Kirche andererseits. Vgl. Y. Congar, Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: KonChal 3, 240—268.

[31] Vgl. L. Koep, Art. Consensus, in: RAC 3, 295—298; M. Suhr, Art. Consensus omnium, in: HWPh 1, 1031f.; G. Sauter, Art. Consensus, in: TRE 8, 182f.

[32] Vgl. Irenäus von Lyon, Adv. haer. I,10,2; V,20,1.

[33] Vgl. Vinzenz von Lerin, Commonitorium 2, 3; vgl. 29, 41.

[34] Vgl. H. Bacht, Art. Consensus, in: LThK[2]3, 43—46.

[35] Vgl. J. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Konziliengeschichte. Reihe B). Paderborn 1979.

[36] Vgl. J. Ratzinger, Primat, Episkopat und successio apostolica, in: K. Rahner und J. Ratzinger, Episkopat und Primat (QD 11). Freiburg 1961, 37—59, bes. 49—52.

[37] Weitere Beispiele bei Sauter (s. Anm. 31) 185f.

[38] Vgl. M. Luther, Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio: WA 1, 656 u. a.

[39] Vgl. M. Luther, De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520): WA 6, 560f. Zum Verhältnis von Tradition und Innovation im lutherischen Kirchenverständnis vgl. W. Kasper, Das Augsburger Bekenntnis im evangelisch-katholischen Gespräch, in: ThQ 160 (1980), 87—90.

[40] Sauter (s. Anm. 31) 185f.

[41] Vgl. den Kommentar von J. Ratzinger in: LThK. E 2, 523—528. Entsprechend sieht Ratzinger in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Theologie den eigentlichen Kern des Dissenses. Vgl. Luther und die Einheit der Kirchen, in: IKaZ 12 (1983), 572f. Ähnlich K. Lehmann, Worüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute, in: HerKorr 37 (1983), 559f.

[42] Vgl. Lehrverurteilungen (s. Anm. 3) 31.

[43] Vgl. die Erklärung der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) über „Schrift, Tradition und Traditionen", in: Die Einheit der Kirche. Material

der ökumenischen Bewegung, hg. von L. Vischer. München 1965, 195—210, sowie den „Malta-Bericht" über „Das Evangelium und die Kirche" (1971), in: Evangelium — Welt — Kirche, hg. von H. Meyer. Frankfurt 1975, 13—15.

44 Vgl. die DÖSTA-Studie „Verbindliches Lehren der Kirchen heute" (1977), in: ÖR.B 33. Frankfurt 1978.

45 Das geistliche Amt in der Kirche. Paderborn/Frankfurt 1981, 42.

46 Vgl. Lehrverurteilungen (s. Anm. 3) 31.

47 Vgl. Apologie VII, in: BSLK 238f.

48 Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, in: HDG 3/3d, 54f., 60—62.

49 Vgl. das „Lima-Dokument" Taufe, Eucharistie und Amt. Frankfurt/Paderborn 1982, 40f., 48f.

50 Vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube (1821) para. 24. Neu hg. von M. Redeker. Berlin 1960, 137; J.A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (1825), hg. von J.R. Geiselmann. Darmstadt 1957, 405.

51 Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament. Paderborn/Hannover 1984, 14.

52 Vgl. W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: ThBer 9, 13—66; W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: ders. 1987 a (s. Anm. 8) 162—174.

53 Vgl. die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, bes. den Beitrag von G. Gaßmann, Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug (171—201). Wichtig ist vor allem der kritische, aber die Diskussion doch aufschließende Beitrag von Jüngel (s. Anm. 27). Überblick über die Diskussion bei Birmelé (s. Anm. 2) 203—253.

54 Lehrverurteilungen (s. Anm. 3) 63.

55 Genau in diese Richtung geht das Dokument der gemischten katholisch-protestantischen Kommission in Frankreich „Consensus oecuménique et différence fondamentale": DC v. 4.1.1987, 40—44. Die Frage, um die es geht, wird dort folgendermaßen präzisiert: „L'église est-elle sanctifiée de manière á devenir elle-même sujet sanctifiant?" (43).

56 Vgl. W. Kasper, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christlichen in der modernen Welt, in: ders. 1987 a (s. Anm. 8) 99—117.

57 Vgl. Peter (s. Anm. 24) 309.

58 Vgl. die Lehrbücher der Dogmatik, etwa J. Auer, Kleine katholische Dogmatik 6. Regensburg 1971, 79—83.

59 Vgl. dazu Y. Congar, Der Heilige Geist. Freiburg 1982, 488—495.

60 Vgl. dazu W. Kasper, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: In der Nachfolge Jesu Christi, hg. von K. Lehmann. Freiburg 1980, 93—122; ders., Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, in: Lehrverurteilungen — kirchentrennend? Bd. 3 (im Druck).

Grundkonsens und Kirchengemeinschaft

Eine lutherische Perspektive

HARDING MEYER

I. Konsens in der Wahrheit

Es ist vermutlich aus der Sicht aller Teilnehmer dieser Konsultation — und keineswegs nur aus lutherischer Sicht! — keine Sache bloßer ökumenischer Methodik, sondern integraler Teil unseres Kirchenverständnisses, daß Kirchengemeinschaft nur dort verwirklicht werden kann, wo Gemeinschaft besteht im Glauben an die Christusbotschaft — das „Evangelium" —, wie die Apostel sie bezeugen.

Zur Kirchengemeinschaft ist also nicht „irgendein" Konsens ausreichend, sondern nur — wie es in Artikel 7 des Augsburgischen Bekenntnisses heißt — ein Konsens im „reinen Verständnis des Evangeliums" und der entsprechenden Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament. Dieser, unter Lutheranern so berühmte Artikel 7 konstatiert damit, so könnte man sagen, einen „Konsens über den Konsens". Er konstatiert: Unter den Kirchen der lutherischen Reformation besteht ein „Konsens"[1] darüber, daß der Konsens in der Wahrheit des Evangeliums zur Kirchengemeinschaft schlechterdings unerläßlich ist.

Zur Herstellung dieses Konsenses oder zu seiner Vergewisserung bedarf es nach lutherischer Überzeugung und Praxis des „Lehrgesprächs". Die von den lutherischen Kirchen geführten interkonfessionellen Dialoge verstehen sich darum in erster Linie als solche „Lehrgespräche", als „Dialog der Wahrheit", der dem Konsens in der Wahrheit dient.

So gesehen ist es entweder ein vernichtender Vorwurf, eine grobe Verzeichnung oder eine in höchstem Maße kritische Herausforderung zu sagen: „Im ökumenischen Sprachgebrauch wird deutlich, daß der Consensus im Sinne der Übereinstimmung in praktischen Fragen ... das letzte Wort hat. Der Schritt zur Lehre ... wird kaum vollzogen".[2]

Sicherlich, das Proprium des in den ökumenischen Dialogen gesuchten Konsenses ist nicht die Wahrheitsfindung. Dieser Konsens will von Haus aus nicht Kriterium der Wahrheit und Norm theologischer Erkenntnis sein, so wie z.B. nach römisch-katholischer Auffassung der Konsens des gläubigen Volkes (consensus fidelium) Wahrheit erweist und der Konsens der Kirchenväter (consensus patrum) und der Konsens der Theologen (consensus theologorum) der Wahrheitsfindung dienen.[3]

Aber darum ist der Bezug zur Wahrheit für den im ökumenischen Dialog gesuchten Konsens keineswegs weniger konstitutiv. Ihm geht es um Gemeinschaft in der Wahrheit. Das ist sein Proprium, und nur als Ausdruck und Vergewisserung dieser Gemeinschaft in der Wahrheit ist der im Dialog gesuchte und gefundene Konsens ein einheitsermöglichender, einheitsstiftender Konsens.

Man wird also den theologisch-normativen und den theologisch-ökumenischen Konsens unterscheiden müssen, so eng sie auch ineinanderliegen und so sehr sie auch ineinander übergehen mögen. Für beide ist der Bezug zur Wahrheitsfrage konstitutiv[4], aber die Art dieses Bezuges ist verschieden. Geht es dem theologisch-normativen Konsens um verbindliche Erkenntnis der Wahrheit, so geht es

dem theologisch-ökumenischen Konsens um verbindliche Gemeinschaft in der (erkannten) Wahrheit. Führt also der theologisch-normative Konsens in das kirchliche Dogma und Bekenntnis, so führt der theologisch-ökumenische Konsens in die kirchliche Gemeinschaft. Diese notwendige Differenzierung läßt freilich zugleich auch die enge Bezogenheit und die Unmöglichkeit einer glatten Trennung beider Arten von Konsens erkennen.

II. Eingrenzung und „Konzentration" des Konsenses

Man hat im Luthertum immer wieder darauf hingewiesen, daß das lutherische Bekenntnis zwar mit Nachdruck den theologischen Konsens als Voraussetzung und Grund der Verwirklichung kirchlicher Einheit fordert, daß es aber zugleich und nicht weniger nachdrücklich die Vorstellung und das Ideal eines „Total-" oder „Maximalkonsenses" ablehnt.

Es geht um das berühmte „satis est" von CA 7, das vermutlich bekannteste und meistzitierte Wort des gesamten Augsburgischen Bekenntnisses. Die vollständige Aussage sei in Erinnerung gerufen: „Denn das genügt (satis est) zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden".[5] Und diese Aussage wird sofort durch den nachfolgenden Satz unterstrichen und präzisiert: „Und es ist zur wahren Einheit der christlichen Kirche nicht nötig (nec necesse est), daß überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien (ritus aut ceremonias ab hominibus institutas) eingehalten werden."

Ich denke, daß – trotz gewisser Interpretationsprobleme, von denen später noch die Rede sein wird – wir uns über die Doppelintention dieser Aussage einig sind:

a) Die „satis est"-Aussage, die durch den nachfolgenden „nec necesse est"-Satz ergänzt, verstärkt und verdeutlicht wird, möchte aus der Fülle kirchlichen Lebens und kirchlicher Gegebenheiten das für die Kirche Zentrale, Grundlegende oder Wesentliche herausheben und den zur Einheit nötigen Lehr- oder Glaubenskonsens darauf eingrenzen oder „konzentrieren".

b) Dieses Konsensnotwendige ist identisch mit dem, was – nach reformatorischer Überzeugung – die Kirche zur Kirche macht: das recht verstandene Evangelium und seine Verkündigung in Wort und Sakrament, nicht das menschlich oder geschichtlich in der Kirche Gewordene.

Ich weiß, daß sich hier sofort eine Reihe von Fragen erheben, Fragen die nicht nur an die Lutheraner gestellt, sondern auch unter den Lutheranern diskutiert werden. Diese Fragen richten sich in erster Linie darauf, was denn das Eingegrenzte bzw. das Ausgegrenzte exakt umfasse und ob die Bestimmung dessen richtig sei oder nicht.[6] Sie richten sich nicht oder nur äußerst selten darauf, ob denn eine Eingrenzung oder „Konzentration" des zur Einheit erforderlichen Konsenses legitim sei oder nicht. Daß es eine Eingrenzung des zur Einheit erforderlichen Konsenses geben kann und muß, scheint kaum bestritten zu werden.[7]

Liest man die zahlreichen lutherischen Kommentare zu dieser Aussage der Confessio Augustana, so erwecken sie nicht selten den Eindruck, als sei die Auffassung von einer Eingrenzung oder „Konzentration" des zur Einheit notwendigen Konsenses und damit die Ablehnung eines Total- oder Maximalkonsenses eine spezifisch lutherische Auffassung und ein spezifischer lutherischer Beitrag zum ökumenischen Denken.

So verhält es sich sicherlich nicht; denn auch anderen kirchlichen Traditionen ist eine analoge Auffassung durchaus vertraut, wie unsere Konsultation gewiß zeigen wird.[8] Allerdings ist es wohl so, daß diese Auffassung im Bereich des Luthertums besonders dezidiert vertreten wird.[9] Sie wirkt sich sogar aus auf die Struktur des Lehrganzen, wie sich in der Gliederung einiger lutherischer Bekenntnisschriften in – grob gesprochen – wichtige und weniger wichtige Lehrartikel zeigt.[10]

Von großer Bedeutung ist dabei die Frage nach dem Grund oder Motiv dieser Differenzierung und damit der Eingrenzung des zur Einheit notwendigen Konsenses und der Ablehnung eines Total- oder Maximalkonsenses. Die Stichworte „Einigkeit" und „Frieden" tauchen auf[11] und verweisen auf ein „ökumenisches" Motiv in dem Sinne, daß die Einheit der Kirche geschützt werden muß und nicht dem Streit um Nebenfragen und Quisquilien geopfert werden darf. Aber dieses „ökumenische" Motiv ist auf engste verwoben mit dem theologischen Hauptanliegen der Reformation und ist diesem letztlich untergeordnet: der Herausstellung des Evangeliums von Gottes gnädiger Annahme des Menschen, wie die reformatorische Rechtfertigungslehre es expliziert und verteidigt. Dieses Hauptanliegen – ich komme noch darauf zurück – muß auch ekklesiologisch durchgehalten und darf nicht unterlaufen werden. Das ist es, worauf jenes „satis est" und „nec necesse est" von CA 7 letztlich zielt: Die Botschaft von dem von allen menschlichen Bedingungen freien Geschenk des Heils darf nicht durch eine Auffassung von Kirche und ihrer Einheit konterkariert werden, die menschliche Gegebenheiten und Anordnungen als für Sein und Einheit der Kirche „notwendig" im strengen Sinne, d. h. konstitutiv sein läßt.[12]

III. Der Gedanke eines eingegrenzten oder „konzentrierten" Konsenses und seine Entwicklung zum „Grundkonsens"-Gedanken im lutherischen Ökumenismus

Wieweit und auf welche Weise tritt der Gedanke einer Eingrenzung oder „Konzentration" des zur Einheit nötigen Konsenses in den lutherischen Bemühungen um Einheit der Kirche zutage und bestimmt sie?

1. Das Bemühen um innerlutherische Gemeinschaft

Man kann über den „lutherischen Ökumenismus" nicht sprechen, ohne wenigstens kurz die innerlutherischen Einigungsbemühungen berührt zu haben. Sie sind eine relevante Vorform des umfassenderen ökumenischen Bemühens und leiten grundsätzlich aber auch faktisch dazu über.

Auch in diesen innerlutherischen Einigungsbemühungen ist es immer wieder um die Alternative zwischen einem maximalen, alle Lehrbekenntnisses der lutherischen Reformation umfassenden, und einem auf grundlegende lutherische Bekenntnisse sich konzentrierenden Lehrkonsens gegangen.

Man darf sagen, daß die Forderung nach einem maximalen Lehrkonsens nicht einmal in Deutschland, geschweige denn in Europa oder auf Weltebene zur Einigung des Luthertums geführt hätte. Die Entscheidung des Lutherischen Weltbundes (LWB; 1947), die die vorausgegangene Entscheidung des Lutherischen Weltkonvents aufnahm, ist bekannt: Seine verfassungsmäßige „Lehrgrundlage" bezieht sich zwar auf „die Bekenntnisse der lutherischen Kirche", konzentriert sich dann aber „insbesondere (auf) die unveränderte Augsburgische Konfession und Luthers Kleinen Katechismus" als „eine zutreffende Auslegung des Wortes Gottes".[13]
Aber schon bald in der Entwicklung innerlutherischer Einigungsbemühungen, die sich nun vorwiegend im Rahmen des LWB vollziehen, kam es zu weiteren Entscheidungen, auch wenn diese sich bis heute nicht in der Verfassung des Weltbundes niedergeschlagen haben. Dem Antrag auf Mitgliedschaft der indonesischen Batak-Kirche (HKBP), die zwar Luthers Kleinen Katechismus, aber nicht die Confessio Augustana zu rezipieren bereit war, wurde stattgegeben (1952), weil das eigene Bekenntnis dieser Kirche „als ein befriedigender Erweis des lutherischen Bekenntnisstandes angenommen" wurde.[14] „Der LWB hat diese Kirche als Mitgliedskirche aufgenommen, weil er der Meinung war, daß ihr Bekenntnis mit den lutherischen Bekenntnischriften substantiell übereinstimme".[15] Diese wichtige Entscheidung wiederholte sich bei der späteren Aufnahme anderer indonesischer Kirchen, die ebenfalls die Confessio Augustana nicht rezipiert hatten.
Der Gedanke „substantieller Übereinstimmung" begegnet später erneut in einer Resolution der Vollversammlung des LWB (1970), als es darum ging, ob eine aus der Vereinigung einer LWB-Mitgliedskirche mit nicht-lutherischen Kirchen hervorgegangene unierte Kirche Mitglied im LWB sein könne. Auch diese Frage wurde positiv beantwortet. In der Erklärung der Vollversammlung heißt es: „Die Teilnahme an der Gründung einer vereinigten Kirche sollte eine Mitgliedskirche nicht dazu führen, die Beziehungen zum LWB abzubrechen, solange die Glaubenserklärungen der vereinigten Kirche mit der Lehrbasis des LWB im wesentlichen übereinstimmen (substantial agreement)".[16]
Begriff und Gedanke einer „substantiellen Übereinstimmung" mit dem lutherischen Bekenntnis als hinreichende Voraussetzung für die Gemeinschaft der lutherischen Kirchen untereinander werden später in einem Vorbereitungsdokument für die Vollversammlung im Jahre 1977 erneut bejaht und erläutert.[17]
Mit der Möglichkeit, daß eine unierte, ihrem formalen Bekenntnistand und ihrer Selbstbezeichnung nach nicht „lutherische" Kirche Mitglied im LWB sein kann, vorausgesetzt daß ihre Glaubenserklärung in „substantieller Übereinstimmung" mit dem lutherischen Bekenntnis steht, ist der Bereich innerlutherischer Gemeinschaft bereits auf die weitere ökumenische Gemeinschaft hin überschritten.

2. *Prinzipien lutherischen Ökumenismus'*

Der Artikel 7 des Augsburgischen Bekenntnisses mit seiner „satis est"-„nec necesse est"-Aussage ist ganz ohne Zweifel ein leitendes Prinzip auch für die umfassenderen ökumenischen Bemühungen des Luthertums. Es gibt kaum eine repräsentative lutherische Äußerung zur Frage der Einheit der Kirchen und zum ökumenischen Problem, die sich nicht in irgendeiner Form auf diese Aussage

bezöge.[18] Mit einem gewissen Pathos pflegt man zu sagen, hier werde das ökumenische Bemühen auf das Wesentliche, das „unbedingt Notwendige und Hinreichende" konzentriert[19] und damit zugleich „befreit"[20] vom Zwang, die Fülle sekundärer Fragen[21] zu berücksichtigen, in denen es sich schließlich festfahren müsse.[22]
Wir hatten schon gesehen, wie der Artikel 7 der Augsburgischen Konfession nicht nur im Prinzip eine Eingrenzung des zur Einheit notwendigen Konsenses vertritt, sondern zugleich inhaltliche Angaben darüber macht, wo Konsens nötig und wo er nicht nötig ist.
Hier hat nun die theologische Reflexion im Luthertum unserer Zeit, die man natürlich in ihrem Zusammenhang mit der Entwicklung des ökumenischen Denkens überhaupt sehen muß, zu Abklärungen geführt, die für unsere Überlegungen wichtig sind. Es geht um folgendes:
Blickt man auf die Differenzierung zwischen dem, was – nach CA 7 – der Konsens abzudecken hat, und dem, was er nicht abzudecken braucht, dann legt sich der Eindruck nahe, diese Differenzierung geschehe primär in „quantifizierender" Weise. Diese Schau hat die herkömmliche und lange Zeit vorherrschende Interpretation bestimmt und zu einer Auffassung geführt, die man mit drei Hinweisen etwa so beschreiben kann:

a) Im Leben der Kirche gibt es bestimmte Bereiche, in denen „Gleichförmigkeit" nicht als zur Einheit notwendig gefordert werden kann und darf: Es sind die „von Menschen eingesetzten Zeremonien" (traditiones humanae seu ritus aut ceremoniae ab hominibus institutae). Denn wo es um von Menschen Hervorgebrachtes und um geschichtlich Gewordenes geht, herrschen – so Luther – nun einmal die kreatürlichen „varietates hominum, regionum, temporum".[23]

b) Ganz anders verhält es sich im Bereich der „Predigt des Evangeliums und der Darreichung der Sakramente" (doctrina evangelii et administratio sacramentorum). Der ausdrücklichen Ablehnung des Gleichheitszwanges im Bereich des menschlich und geschichtlich Gewordenen steht die nachdrückliche Forderung nach Gleichheit im Bereich des Verständnisses und der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament gegenüber, und der hier notwendige und hinreichende „Konsens" (consentire) wird als Gleichförmigkeit verstanden. Die „doctrina fidei et morum" muß – mit Luther – überall und stets „dieselbe sein" (debet esse eadem).[24]

c) Der Grund dafür, daß dort die Gleichförmigkeitsforderung abgelehnt, hier dagegen erhoben wird, liegt in der Wesensverschiedenheit der Bereiche: dort menschlich und geschichtlich Gewordenes, das wesensmäßig den „varietates hominum, regionum, temporum" unterliegt, hier dagegen von Gott Gestiftetes und Eingesetztes, das ebenso wesensmäßig den „varietates hominum" entzogen ist.

Jedoch kann diese Lesart von Artikel 7 der Augsburgischen Konfession und ähnlicher Äußerungen der Reformatoren, die z. B. zur lutherischen Maxime „Kirchengemeinschaft ist Bekenntnisgemeinschaft" – verstanden sensu stricto als Gemeinschaft in ein und denselben Bekenntnisformulierungen – geführt hat, nicht das letzte Wort sein. Vielmehr kommt es darauf an – und die Apologie der CA zeigt das sehr deutlich[25] –, die Aussagen über die Einheit der Kirche,

über den notwendigen Konsens und über die zulässige Verschiedenheit noch konsequenter im Lichte der reformatorischen Rechtfertigungslehre zu sehen. Was das bedeutet, läßt sich wiederum mit drei Hinweisen zeigen:

a) Der Skopus, die – wie es in der Apologie mehrfach heißt – „Hauptfrage" (krinomenon)[26] ist gar nicht, ob es in der Kirche menschlich-geschichtliche Verschiedenheiten geben kann oder nicht. Worauf es ankommt, ist vielmehr, daß nirgendwo im Leben der Kirche – weder im Verständnis und in der Verkündigung des Evangeliums durch Wort und Sakrament noch im Bereich der Gottesdienstformen und kirchlichen Ordnungen – das Evangelium von Gottes gnädiger, bedingungsloser Annahme des Menschen verdunkelt wird. Darauf und nur darauf kommt es an, und hier bedarf es notwendigerweise der „Eintracht", des „Konsenses", wenn es um wahre Einheit der Kirche geht.

b) Das Problem sind folglich gar nicht die „varietates hominum" und die Frage, ob sie in diesem oder jenem Lebensbereich der Kirche zuzulassen oder auszuschließen sind; denn diese treten nicht in Konflikt zur Botschaft von Gottes gnädiger Annahme des Menschen. Wohl aber geht es um die „opera hominum" und ihren Ausschluß zunächst und vor allem aus dem Verständnis und der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament, aber ebenso aus dem Bereich der Gottesdienstformen und kirchlichen Ordnungen, in den sie eindringen und das Evangelium verfälschen, sobald man fordert, diese menschlich oder geschichtlich gewordenen Dinge müßten um der wahren Einheit der Kirche willen notwendigerweise gleichförmig sein.

c) Sieht man, wie die Begriffe und Vorstellungsweisen, in denen das Evangelium von Gottes gnädiger, bedingungsloser Annahme des Menschen in Verkündigung, Bekenntnis und Lehre zum Ausdruck gebracht wurde und wird, ebenfalls menschlich und geschichtlich sind, so ist es auch hier – also im Bereich der „doctrina evangelii" oder „doctrina fidei" – verwehrt, die Forderung nach Gleichförmigkeit zu erheben, es sei denn, man erhöbe menschlich-geschichtlich Gewordenes in den Rang des Heilsnotwendigen.

Für unsere Thematik bedeutet das: Die von den Reformatoren vertretene Eingrenzung oder „Konzentration" des zur Einheit notwendigen Konsenses verliert den Charakter einer primär äußerlichen, „quantifizierenden" Ausgrenzung bestimmter kirchlicher Lehr- und Lebensbereiche und wird statt dessen zu einer strukturellen Bestimmung innerhalb des zur Einheit notwendigen Konsenses. Die Unterscheidung zwischen „Variablem" und „Invariablem" wird also gleichsam „von außen nach innen" verlagert. Sie wird zur Unterscheidung zwischen – einerseits – dem, was im Bereich einer jeden Frage zur Substanz des Glaubens gehört und notwendigerweise Konsens erfordert, und – andererseits – dem, was dem Bereich menschlich-geschichtlicher Denk- und Ausdrucksformen, Vorstellungsweisen, Perspektiven und Akzentsetzungen angehört und als solches nicht notwendig zum Konsens gebracht werden muß.
Dadurch gewinnt der zur Einheit notwendige Konsens prinzipiell eine Gestalt, die man als „Grundkonsens" bezeichnen kann. In dem Maße, wie sich zeigt, daß kein Bereich im Leben der Kirche – auch nicht das Verständnis, das Bekenntnis und die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament – der Geschichtlichkeit entzogen ist, wird für Lutheraner in ihrem ökumenischen Bemühen die Erreichung eines solchen „Grundkonsenses" die notwendige aber auch hinreichende Voraussetzung zur Verwirklichung kirchlicher Einheit.

Über das Gesagte hinaus läßt sich nicht a priori und generell sagen, was bei jeder der im Dialog zu klärenden Fragen der „Grundkonsens" beinhalten muß und was im einzelnen zum Bereich der zulässigen Verschiedenheit gehört. Hier spielen die verschiedenen konfessionellen Voraussetzungen der Dialogpartner aber auch der im Dialog sich vollziehende Verständigungsprozeß selbst eine wichtige Rolle, so daß in jeder Einzelfrage der „Grundkonsens" gemeinsam ermittelt werden muß. Ob er erreicht ist, erweist sich daran, daß er in der Lage ist, die verbleibenden Verschiedenheiten zu „tragen" und ihnen ihren kirchentrennenden Charakter zu nehmen.
Mit zunehmender Klarheit hat sich die lutherische Auffassung von dem zur Kirchengemeinschaft notwendigen Konsens während der letzten drei Jahrzehnte auf dieses Konzept von Konsens hin entwickelt, auch wenn der Begriff „Grundkonsens" erst in allerletzter Zeit erscheint. Das zeigt sich in einer Reihe offizieller Stellungnahmen zur Einheitsfrage wie z. B. in den „Leitsätzen der VELKD zur Kirchengemeinschaft" (1968), in dem LWB-Studiendokument „Mehr als Einheit der Kirche" (1970), in der Erklärung der LWB-Vollversammlung von 1977 über „Modelle der Einheit" oder in der Erklärung der Vollversammlung von 1984 über „Das Ziel der Einheit".
Stets wird in diesen Stellungnahmen gesagt und hervorgehoben, daß bei der Herstellung von Kirchengemeinschaft Verschiedenheiten auch im Bereich des kirchlichen Bekenntnisses und der kirchlichen Lehre durchaus zulässig sind – Verschiedenheiten der Formulierung, der Begrifflichkeit, der Vorstellungsweisen, der Perspektiven oder der Akzentsetzungen –, vorausgesetzt es besteht ein Konsens, so heißt es, „im grundlegenden Verständnis des Evangeliums", in der „Mitte der Heilsbotschaft", im „Fundamentalen" u. ä. Die Gemeinsamkeit in „ein und demselben Glauben" kann auch in einem „vielgestaltigen Bekenntnis" zum Ausdruck kommen. Man geht soweit zu sagen, daß, wenn dieser „Grundkonsens" gegeben ist, die „konfessionellen Ausprägungen des christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen" und die „lebensnotwendige Vielfalt innerhalb des einen Leibes Christi" darstellen.[27]
Die Erklärungen der beiden LWB-Vollversammlungen von 1977 und 1984 zur Einheit der Kirche und der in ihnen vertretene Gedanke einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" zeigen überdies, wie zwischen diesem Konzept von Einheit und jenem Konzept von Konsens eine enge und notwendige Entsprechung besteht: Die Einheit der Kirche, die als Einheit in Verschiedenheit – nicht als Uniformität – verstanden und gesucht wird, kann nur von einem ihr entsprechend gestalteten Konsens ermöglicht und getragen werden.

IV. Gedanke und Begriff des „Grundkonsenses" im katholisch/lutherischen Dialog

Wie stellen sich nun die Dinge in den von den lutherischen Kirchen geführten interkonfessionellen Dialogen dar? Finden dort die im Vorausgegangenen entfalteten Prinzipien und Konzepte ihre Anwendung, vor allem der zum Konzept des „Grundkonsenses" sich entwickelnde Gedanke einer Eingrenzung oder „Konzentration" des zur Einheit notwendigen und hinreichenden Konsenses?

Die generelle Antwort kann nur positiv sein. Gerade hier, im konkreten Vollzug der Dialoge, beginnt das Konzept des „Grundkonsenses" sich schon sehr früh abzuzeichnen und gewinnt dann immer deutlichere Konturen. Die im Vorausgegangenen dargestellte Entwicklung auf der theoretischen Ebene findet im Dialogvollzug nicht nur ihre Konkretisierung und Anwendung; sie erfährt dort ihrerseits Anstöße, Weiterentwicklungen und Klärungen.
Obwohl jeder der Dialoge sich zur Analyse eignete, konzentriere ich mich hier auf den internationalen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche. Er ist für unser Thema alles in allem der ergiebigste.

1. Reflexionen über den Konsens

Im Blick auf nahezu alle interkonfessionellen Dialoge der letzten beiden Jahrzehnte stellt man fest, daß sie in erster Linie mit der konkreten Konsensbildung beschäftigt waren und die Frage nach Art, Gestalt und Ausmaß des gesuchten und für die Einheit notwendigen Konsenses kaum thematisierten. Das gilt im großen ganzen auch für den katholisch/lutherischen Dialog. Dennoch gibt es einige Stellen in den vorliegenden Dialogdokumenten, die indirekt und gelegentlich auch direkt davon reden. Vor allem in drei Zusammenhängen ist das der Fall.

a) Einmal geschieht dies im Zusammenhang der Überlegungen über das Wesen der Einheit, besonders dort, wo von solchen Einheitsmodellen die Rede ist, die jene erwähnte innere Affinität zum Konzept der „Grundkonsenses" aufweisen wie z. B. das Modell der „Kirchengemeinschaft durch Lehrkonkordie" oder das der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit".[28] Ganz deutlich zeigt sich hier die enge Entsprechung zwischen Einheitsvorstellung und Konsensverständnis. Dabei kann dann auch das Wort „Grundkonsens" fallen. Es heißt dort z. B.: „Die gesuchte Einheit wird eine Einheit in der Verschiedenheit sein. Die überkommenen Besonderheiten beider Traditionen werden also nicht miteinander verschmolzen, und ihre Unterschiede brauchen nicht völlig aufgehoben zu werden... Vielmehr gilt es, im Prozeß einer theologisch fundierten Verständigung, wie sie in den katholisch/lutherischen Dialogen bereits stattfindet, die Divergenzen soweit aufzuarbeiten, daß sie ihren kirchentrennenden Charakter verlieren, und zugleich sichtbar zu machen und zu gewährleisten, daß die verbleibenden Verschiedenheiten auf einem Grundkonsens im Verständnis des apostolischen Glaubens aufruhen und somit legitim sind."[29]

b) Eine andere gemeinsame Überlegung, zu der es bereits ganz am Anfang des Dialogs kam, hat zumindest einen engen Bezug zur Frage nach Eingrenzung oder „Konzentration" des zur Einheit notwendigen Konsenses und damit zum Gedanken des „Grundkonsenses". Es ist jener Abschnitt im Malta-Bericht (1972), der den reformatorischen Gedanken von der „Mitte des Evangeliums" in Beziehung setzt zu dem katholischen Gedanken einer „‚Hierarchie' der Wahrheiten". Es wird, trotz „verschiedener Akzentuierungen", eine „gewisse Konvergenz", ja eine „unmittelbare" und „offensichtliche Nähe" beider Gedanken festgestellt.[30] Daß dies Konsequenzen für das gemeinsame Verständnis und den gemeinsamen Vollzug von Konsensbildung haben muß, legt sich allein schon deswegen nahe, weil die Aussage des Ökumenismus-Dekrets von der „‚Hierarchie' der Wahrheiten" sich auf den „Vergleich der Lehren" im „ökumenischen Dialog" bezieht.[31]

c) Die ausführlichsten Überlegungen zu Art und Gestalt des Konsenses bietet das Dokument „Einheit vor uns" (1984), insbesondere sein Abschnitt über „Die Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit seiner Ausdrucksweisen", der mit dem folgenden Abschnitt über „Die Entkräftung der Lehrverurteilungen" eng verbunden ist. Sie können als Erläuterung des zuvor im Dokument gebrauchten Begriffs „Grundkonsens"[32] gelten und sprechen für sich selbst. Wichtig ist dieser Text auch insofern, als seine Überlegungen sich auf die Lehre der reformatorischen Kirchen (Confessio Augustana; Confessio Helvetica Posterior) und auf offizielle katholische Äußerungen (Paul VI.; Würzburger Synode 1974) berufen und zugleich an der konkreten Konsensbildung (Herrenmahl; Amt) exemplifizieren, was „Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit seiner Ausdrucksformen" bedeutet.[33]
Damit sind aber bereits Hinweise gegeben, die von der Reflexion über den Konsens zum konkreten Vollzug von Konsensbildung im Dialog führen.

2. Der Konsensgedanke im Vollzug der Konsensbildung

Sieht man auf die im Dialog sich vollziehende Konsensbildung selbst, so fällt auf, daß in weitaus den meisten Fällen der Begriff „Konsens" nur unter Anwendung zusätzlicher Qualifikationen auf die in den einzelnen Kontroversfragen erreichte Verständigung angewandt wird. Man sagt z. B., daß in der Interpretation der Rechtfertigung sich ein „weitreichender Konsens" abzeichne[34], oder man spricht von einem „Konsens in der Sache" hinsichtlich der Lehre vom „character indelebilis"[35], von einer „weitreichenden Übereinstimmung" darin, daß die Treue zur apostolischen Verkündigung und Lehre das Primäre im Verständnis der apostolischen Sukzession sei[36], von einer „grundlegenden Gemeinsamkeit" im Verständnis von Kirche[37], von „fundamentaler Gemeinsamkeit" im Blick auf die Sakramentalität der Ordination.[38]
Hier hat auch der Begriff „Konvergenz" seinen Ort. Man redet von einer „sachlich bedeutsamen Konvergenz" im Blick auf die Frage und Praxis der Episkopé[39], von einer „sachlichen Konvergenz" hinsichtlich der Ordination und ihres sakramentalen Charakters[40], von einer „wachsenden Konvergenz" in den Fragen des Verständnisses der Eucharistie als Meßopfer und in der Lehre vom „opus operatum"[41].
Was bedeutet dieser Sprachgebrauch?
Er kann zweierlei bedeuten: Entweder kann hinter diesen Qualifikationen des erreichten Konsenses die Auffassung stehen, die zur Einheit der Kirche erforderliche Verständigung sei noch nicht voll erreicht und das Konsensbemühen müsse folglich noch weiter fortgetrieben werden. Oder aber es kommt in diesem Sprachgebrauch zum Ausdruck, daß in den einzelnen Fragen zwar die erforderliche Verständigung erreicht ist, daß aber der bloße Konsens-Begriff die Art und Struktur der erreichten Verständigung nicht adäquat beschreibt und darum der sprachlichen Präzisierung bedarf. Entweder liegt also das Defizit im Inhalt der erreichten Verständigung, oder das Defizit liegt im Konsens-Begriff, wie man ihn landläufig verwendet.
Nun soll nicht bestritten werden, daß der Dialog noch vor Fragen steht, in denen die zur Einheit notwendige Verständigung noch nicht erreicht werden konnte,

auch wenn sich gewisse Annäherungen und Gemeinsamkeiten zeigen. In diesen Fällen kann der qualifizierte Gebrauch des Konsens-Begriffes oder des Konvergenz-Begriffes durchaus auf ein Defizit an Verständigung hinweisen.
Das gilt aber keineswegs generell. In den meisten Fällen ist es vielmehr so, daß der Dialog mit der Konstatierung eines „weitreichenden Konsenses", eines „Konsenses in der Sache", einer „grundlegenden Gemeinsamkeit" oder einer „sachlichen Konvergenz" durchaus eine zur Einheit hinreichende und keine defizitäre Verständigung bezeichnen möchte, aber dennoch nicht einfach von „Konsens" redet, sondern meint, den Konsens-Begriff durch die genannten oder ähnliche Qualifikationen präzisieren zu müssen. In diesen Fällen besteht das Defizit also nicht im Maß der erreichten Verständigung, sondern in der Unzulänglichkeit des isoliert gebrauchten Konsens-Begriffes, sofern dieser die Art der erreichten Verständigung nicht zutreffend oder nur mißverständlich beschreibt.
In diesen Fällen verweisen die gebrauchten Qualifikationen auf die innere Struktur der erreichten, zur Einheit erforderlichen und hinreichenden Verständigung in eben dem Sinne, wie schon die Aussagen der Confessio Augustana (Art. 7) sie im Auge haben, wie das Dokument „Einheit vor uns" sie beschreibt[42] und wie sie mit dem Begriff „Grundkonsens" bezeichnet werden kann. Jene Qualifikationen des Konsens-Begriffes sind dann – so möchte man als Lutheraner sagen – nichts anderes als ein Äquivalent für das „satis est" von CA 7: Sie verweisen auf die innerhalb einer erreichten Verständigung verlaufende Grenze zwischen dem zur Einheit notwendigen Konsens und den von ihm getragenen, gemeinsam als zulässig beurteilten Verschiedenheiten.
Eine solche Art von Verständigung oder „Konsens" ist – nach dem Urteil der Dialogkommission – zum Beispiel erreicht im Blick auf die Rechtfertigungslehre, die ekklesiologische Bedeutung und die Grundstruktur des kirchlichen Amtes, die Sakramentalität der Ordination, die Lehre vom „character indelebilis", die eucharistische Gegenwart Christi, den Opfercharakter der Eucharistie, das Sakramentsverständnis, die „opus operatum"-Lehre.
In jedem einzelnen dieser und manch anderer Fälle handelt es sich um eine, wie man gelegentlich gesagt hat, „differenzierende" Verständigung oder einen „differenzierten Konsens", der in sich differenziert nach erreichten Grundübereinstimmungen einerseits und verbleibenden Verschiedenheiten andererseits, die aber durchaus in den „Konsens" mithineingehören, weil man übereinstimmend („im Konsens") sagt, sie ruhten auf den Grundübereinstimmungen auf, stellten diese nicht in Frage und seien darum legitime und zulässige Verschiedenheiten. Abkürzend, aber doch das Wesentliche treffend, kann man diese Art von Verständigungen als „Grundkonsense" bezeichnen.
Daß die in diesen und anderen Fragen erreichte Verständigung zur Einheit hinreichend ist und in diesem Sinne einen „Grundkonsens" darstellt, erweist sich daran, daß die verbleibenden Unterschiede keinen kirchentrennenden Charakter besitzen. Sie werden nicht mehr von früheren Lehrverurteilungen getroffen und erfordern auch keine Lehrverurteilungen mehr.[43]

3. *„Die Grundkonsense" und „der Grundkonsens"*

Der Begriff „Grundkonsens", wie er im Vorausgegangenen erörtert und beschrieben wurde, tendiert deutlich zum Pluralgebrauch. Er bezeichnet primär

die Art und Gestalt der in den einzelnen Kontroversfragen angestrebten und erzielten Verständigung. Man kann dementsprechend von einem „Grundkonsens" in der Frage der eucharistischen Gegenwart Christi, von einem „Grundkonsens" in der Frage der Sakramentalität der Ordination usw. und somit von einer Vielzahl von „Grundkonsensen" reden.
Nun gibt es aber auch den Singulargebrauch dieses Begriffs. Es verhält sich im Umfeld des katholisch/lutherischen Dialogs sogar so, daß der Singulargebrauch zeitlich zuerst da ist. Und zwar begegnet er als eine Art Schlüsselbegriff zum ersten Male, wie mir scheint, im Zusammenhang der Diskussion um eine katholische „Anerkennung" der Confessio Augustana (ca. 1977-1981).[44]
In der Erklärung der internationalen Dialogkommission zum Augsburger Bekenntnis, „‚Alle unter einem Christus'" (1980), die stark auf den Ergebnissen der gemeinsamen katholisch/lutherischen Untersuchung „Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens"[45] aufbaut, wird der Begriff „Grundkonsens" eingeführt und geradezu programmatisch gebraucht. Es heißt dort: „So hat sich Katholiken und Lutheranern in der Besinnung auf das Augsburgische Bekenntnis ein gemeinsames Verständnis in grundlegenden Glaubenswahrheiten erschlossen, das auf Jesus Christus, die Mitte unseres Glaubens, verweist. Dieser Grundkonsens findet seinen Ausdruck und seine Bestätigung auch in den Dokumenten des offiziellen katholisch/lutherischen Dialogs der Gegenwart."[46]
Der Schluß der Erklärung faßt zusammen: „Unsere neuerkannte Gemeinschaft in zentralen christlichen Glaubenswahrheiten gibt uns begründete Hoffnung, daß im Lichte dieses Grundkonsenses auch auf die noch offenen Fragen und Probleme Antworten möglich werden, die das erforderliche Maß an Gemeinsamkeit enthalten, um unsere Kirchen auf dem Wege von getrennten Kirchen zu Schwesterkirchen einen entscheidenden Schritt weiterzuführen."[47]
Diese Aussagen der Dialogkommission verweisen auf offiziell kirchliche Stellungnahmen zur Confessio Augustana aus derselben Zeit:

Das Hirtenwort „Dein Reich komme!" der deutschen katholischen Bischöfe vom Januar 1980 sagt im Blick auf die Confessio Augustana und ihr Jubiläum: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten."[48]

Kardinal Willebrands spricht im selben Jahre davon, daß die Confessio Augustana sich als „Basis für das gemeinsame Bekenntnis zentraler Glaubenswahrheiten erwiesen" habe. Sie bestätige die „Überzeugung, daß die Spaltung damals nicht bis in den gemeinsamen Wurzelstock gegangen ist und daß das Gemeinsame unseres Glaubens wesentlich tiefer und weiter reicht als das Trennende."[49]

Johannes Paul II. gebraucht in seiner Ansprache zum 450. Jahrestag des Augsburger Bekenntnisses das Bild von den „wichtigen Hauptpfeilern der Brücke" und den „gemeinsamen Fundamenten unseres christlichen Glaubens", die im Sturm der Zeiten geblieben seien.[50] Später macht er sich das Wort der deutschen Bischöfe zu eigen von der „Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten", die mehr ist als „nur ein Teilkonsens in einigen Wahrheiten".[51]

Die Stellungnahme des Exekutivkomitees des LWB von 1981 nimmt auf all das Bezug und spricht wiederholt von dem „in den gemeinsamen Gesprächen über das Augsburgische Bekenntnis festgestellten Grundkonsens im Glauben".[52]

In dem späteren Dokument „Einheit vor uns" der internationalen katholisch/lutherischen Kommission bewahrt, wie wir schon sahen, der „Grundkonsens"-Begriff seine zentrale Bedeutung und wird auch dort im Singular gebraucht.[53]
Was bedeutet nun dieser Singulargebrauch?
Er meint offensichtlich keine umfassende Konsens- oder Glaubensformel, die gleichsam mit einem Griff den gemeinsamen Glaubensgrund beschreibt und von der her dann die verbleibenden Verschiedenheiten getragen werden und ihre trennende Schärfe verlieren. Statt dessen ist folgendes gemeint:

Die bislang bestehenden und erreichten Übereinstimmungen, die in den meisten Fällen die Struktur von „Grundkonsensen" im vorher beschriebenen Sinne haben, sind nicht mehr nur eine Reihe verstreuter Einzelkonsense. Sie beginnen vielmehr als Gesamtheit eine neue Qualität zu gewinnen, und das heißt: Sie erreichen – wie die Gesamtheit der tragenden Steine eines Fundaments – mehr und mehr eine solche Dichte und Konsistenz, daß man sie als Ganzes sehen kann, das zunehmend die wesentlichen, zentralen, grundlegenden Aspekte und Elemente des christlichen Glaubens umfaßt. In diesem Sinne ist „der Grundkonsens" das aus „den Grundkonsensen" sich herausbildende und durch sie konstituierte notwendige und hinreichende Fundament für Kirchengemeinschaft.

Es ist wahr, die Dialogkommission gebraucht diesen Singular von „Grundkonsens" noch in einschränkender Weise. Während sie im Blick auf Einzelfragen wie z. B. Eucharistie oder Amt durchaus vertreten kann, „Grundkonsense" erreicht zu haben, die alles Wesentliche in diesen Bereichen abdecken, sagt sie das von „dem Grundkonsens" noch nicht. Noch ist also dieser aus „den Grundkonsensen" sich bildende „Grundkonsens" nicht so dicht und umfassend, daß er bereits hinreichendes Fundament für eine katholisch/lutherische Kirchengemeinschaft wäre und von ihm alle verbleibenden Verschiedenheiten getragen und entschärft würden. Dennoch beginnen die einzelnen „Grundkonsense" sich in ihrer Gesamtheit zu „dem Grundkonsens" zusammenzufügen und zu verdichten. Das schon erreichte Maß an „Grundkonsens" gibt die Zuversicht, daß auch die bislang noch offenen Fragen in „Grundkonsensen" ihre Antwort finden, bis dann „der Grundkonsens" erreicht ist als notwendige und zugleich hinreichende Voraussetzung für die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft.

Anmerkungen

1 Jeder Artikel der Confessio Augustana steht unter dem „Ecclesiae magno consensu apud nos docent ...", mit dem Artikel 1 einsetzt.

2 G. Sauter, Artikel „Consensus", in: TRE Bd.8, Berlin 1981, 187; vgl. ders., Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis, in: Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, hg. von P. Lengsfeld und H.-G. Stobbe, Stuttgart 1981, 61–63.

3 Vgl. H. Bacht, Artikel „Consensus", in: LThK Bd.3, Freiburg 1959, 43–46.

4 Es ist zumindest sehr bedenklich, wenn der „Wahrheitskonsens" so schnell auf den „Handlungskonsens" ausgerichtet oder gar in ihn überführt wird, wie das bei P. Højen geschieht (Wahrheit und Konsens, in: KuD, 1977, 148ff.). J. Wohlmuth (Konsens als Wahrheit?, in: ZKTh, 1981/3, 317, Anm. 24) kritisiert das mit Recht. Viel ausgewogener ist z. B. die Zuordnung verschiedener Konsenstypen („Handlungskonsens", „Sinnkonsens", „Wahrheitskonsens") bei H.-G. Stobbe und J. May, Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit, in: Ökumenische Theologie, hg. von P. Lengsfeld, Stuttgart 1980, 315–321.

5 Deutscher Text nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, bearbeitet von H. G. Pöhlmann, Gütersloh ²1987.

6 Vgl. dazu W. Schneemelcher, Confessio Augustana VII im Luthertum des 19. Jahrhunderts, in: Ev. Theol. 50 (1949), 308–333; U. Duchrow, Confessio Augustana VII und die Entwicklung zur Ein-Mann-Pastorenkirche, in: Kooperation im Aktionsraum Kirchenbezirk, Genf (Lutherischer Weltbund) 1972, 39–48; L. Vischer, „... satis est?", in: Christliche Freiheit im Dienst am Menschen, hg. von K. Herbert, Frankfurt 1972, 243–254.

7 So hatten schon die Konfutatoren auf dem Augsburger Reichstag (1530) reagiert. Am „satis est" als solchem fanden sie nichts auszusetzen, lobten es sogar (Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von H. Immenkötter, Münster 1979, 97).

8 Zumindest in der reformierten, der anglikanischen und auch der methodistischen Tradition kann man relativ leicht Aussagen finden, die eine sehr ähnliche Differenzierung vornehmen zwischen dem, was zur Einheit der Kirche an Übereinstimmung erforderlich und nicht erforderlich ist, und die damit eine Eingrenzung des zur Einheit notwendigen Konsenses vertreten. Ich denke z. B. an die dem Art. 7 der CA sehr ähnlichen Aussagen der Confessio Helvetica Posterior (Art. XVII), der „39 Artikel" (Art. 19) und der „Historischen Artikel" der nordamerikanischen Methodisten (Art. XIII und XXII). Für die römisch-katholische Kirche s. Yves Congar, Diversités et Communion, Paris 1982.

9 Auch bei Luther selbst ist das der Fall, wie z. B. seine Vorrede zur „Confessio fidei" der Böhmen (1538) zeigt, in der er dieselbe Unterscheidung trifft zwischen – einerseits – den Riten, Zeremonien und Satzungen, die wegen der „menschlichen, geographischen, geschichtlichen Verschiedenheiten" (hominum, regionum, temporum ... varietates) nicht „gleichförmig und dieselben" (aequales et eadem) sein müssen, und – andererseits – der „Glaubens- und Sittenlehre" (doctrina fidei et morum), die überall und stets „dieselbe sein muß" (debet esse eadem) (WA 50, 380. Vgl. auch das frühere Vorwort Luthers (1533), WA 38, 78f.).

10 Vgl. z. B. die Gliederung der CA und der Schmalkaldischen Artikel.

11 Z. B. Apologie der Augsburgischen Konfession, VII, 30–34 (= BSLK, 241–243).

12 Die Apologie stellt das klar heraus, wenn sie im Blick auf die „satis est"- bzw. „nec necesse est"-Aussage von CA 7 sagt: „Aber hie ist die Frage darüber nicht: Ob Menschensatzungen um äußerlicher Zucht willen, um Friedens willen zu halten sein? Es ist gar viel ein ander Frage, nämlich ob solche Menschensatzungen halten ein Gottesdienst sei, dadurch man Gott versühne, und daß ohne solche Satzungen niemands für Gott gerecht sein möge? Das ist die Hauptfrage" (VII, 34; vgl. 37 = BSLK, 243f.). Siehe dazu auch: H. Meyer und H. Schütte, Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis, in: Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens, hg. von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn/Frankfurt 1980, bes. 184ff.

13 Verfassung des LWB, II.

14 Heinrich Meyer, Das missionarische Zeugnis der Kirche als Grund und Gegenstand echter Theologie, in: LR (1953), 374.

15 H. Weißgerber, in: Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen, hg. von V. Vajta und H. Weißgerber, Berlin/Hamburg 1963, 52.

16 Erklärung zur Haltung des LWB gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen, in: Evian 1970. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Witten/Frankfurt/Berlin 1970, 198f.

[17] Ökumenische Beziehungen des Lutherischen Weltbundes. Bericht der Arbeitsgruppe für die Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen bilateralen Dialogen, Genf (Lutherischer Weltbund) 1977, Nr. 140–141; vgl. 142.
[18] So ist es von der ersten Stellungnahme des Weltluthertums (Lutherischer Weltkonvent) zur ökumenischen Bewegung aus dem Jahre 1936, über die Thesen „Die Einheit der Kirche in Christus" der LWB-Vollversammlung in Minneapolis (1957), das LWB-Studiendokument „Mehr als Einheit der Kirchen" (1970) bis hin zur knappen Erklärung der LWB-Vollversammlung von 1984 über „Das Ziel der Einheit", die in ihrem ersten Satz deutlich an CA 7 anknüpft.
[19] LWB-Studiendokument „Mehr als Einheit der Kirchen", Nr. 25 (LR, 1970, 58).
[20] Thesen der LWB-Vollversammlung von 1957 „Die Einheit der Kirche in Christus", in: Offizieller Bericht der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, München 1958, 100; „Mehr als Einheit der Kirchen", Nr. 25 (s.o. Anm. 19).
[21] „Nebenfragen", so heißt es in der Stellungnahme des Lutherischen Weltkonvents von 1936 „Die Lutheraner und die ökumenischen Bewegungen" (S. Grundmann, Der Lutherische Weltbund. Grundlage – Herkunft – Aufbau, Köln/Graz 1957, 197).
[22] Der Artikel 7 der CA sei, so sagte G. Wingren noch 1970, „ein unausgenutztes ökumenisches Kapital..., ja, ein Programm, das jetzt, gerade in unserer Generation, auf seine Verwirklichung wartet" (Ein ungenutztes ökumenisches Kapital, in: EK, 1970, 705).
[23] So Luther in seiner „Praefatio" von 1538 zur „Confessio fidei" der Böhmen (s. o. Anm. 9).
[24] Ib.
[25] Apologie VII, 34; vgl. 37 (s.o. Anm. 12).
[26] Ib.
[27] Alle Zitate dieses Abschnitts stammen aus den oben genannten offiziellen lutherischen Stellungnahmen und Erklärungen der Zeit zwischen 1968 und 1984, die zu belegen hier zu weit führen würde.
[28] Einheit vor uns. Bericht der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission (Paderborn/Frankfurt 1985), Nr. 24; 32; 33.
[29] Ib., Nr. 47.
[30] Das Evangelium und die Kirche, Bericht der Evangelisch-lutherischen/Römisch-katholischen Studienkommission (Malta-Bericht; 1972), Nr. 25 (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. von H.Meyer u.a., Paderborn/Frankfurt 1983, 254f.).
[31] Ökumenismus-Dekret (UR) des Vatikanum II, 11.
[32] Einheit vor uns, Nr. 47 (s.o. Anm. 28).
[33] Ib., Nr. 61–66.
[34] Malta-Bericht, Nr. 26 und 28 (s.o. Anm. 30). Das wird in späteren Berichten der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission wieder aufgenommen: „Alle unter einem Christus", Nr. 14, und Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 9, (beide Texte in H. Meyer u.a., Dokumente wachsender Übereinstimmung, s.o. Anm. 30, S. 326, bzw. 332).
[35] Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 39 (s.o. Anm. 34, S. 343).
[36] Ib., Nr. 60 (s.o. Anm. 34, S. 349).
[37] „Alle unter einem Christus", Nr. 16 (s.o. Anm. 34, S. 326).
[38] Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 34 (s.o. Anm. 34, S. 341).
[39] Ib., Nr. 44 (s.o. Anm. 34, S. 345).
[40] Malta-Bericht, Nr. 59; Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 32 (s.o. Anm. 34, S. 264 bzw. 341).
[41] Das Herrenmahl (1978), Bericht der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, Nr. 61 (s.o. Anm. 34, S. 289).
[42] Nr. 47; 61–66.
[43] Nr. 47; 67–69; 123. Hier hat die Untersuchung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der BRD ihren Ort und ihre wichtige Funktion: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986.

[44] Zu dieser Diskussion s. H. Meyer (Hg.), Das katholisch/ lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977–1981, LWB-Report 10 (August 1982), Genf (Lutherischer Weltbund) 1982.
[45] Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens, hg. von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn/Frankfurt 1980, bes. 333–337.
[46] „Alle unter einem Christus", Nr. 17 und 18 (s.o. Anm. 34, S. 326).
[47] Ib., Nr. 25 (s.o. Anm. 34, S. 328).
[48] Das katholisch/lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis (s.o. Anm. 44), 52.
[49] Ib., 54.
[50] Ib., 56f.
[51] Ib., 60.
[52] Ib., 71; vgl. 73 und 75.
[53] Einheit vor uns (s.o. Anm. 28), Nr. 123, u.ö.

Die Fundamentalien des Christentums[1]

STEPHEN W. SYKES

Die moderne Position

Innerhalb des Anglikanismus ist es seit langem Tradition, sich direkt auf die „Fundamentalien des Christentums“ oder auf die „Fundamentalartikel des Glaubens“ zu beziehen, wobei beides nicht notwendig dasselbe ist. Wie wir noch sehen werden, wäre es durchaus irrig anzunehmen, daß ein solches Vorgehen etwa den Anglikanismus von anderen christlichen Gemeinschaften unterschiede. Etwas anderes scheint jedoch der Fall zu sein: Es gibt gute Gründe, warum die Gegenüberstellung zwischen Fundamentalpunkten und solchen, die nicht fundamental sind, unter Anglikanern leicht heimisch werden konnte und warum sie bis heute in verschiedenen Zusammenhängen und auf verschiedene Arten gebräuchlich ist.

Neuere Beispiele für einen Gebrauch dieser Unterscheidung finden sich im Malta-Bericht und auch im Schlußbericht der Anglikanisch-Katholischen Internationalen Kommission.[2] Hier war Erzbischof Henry McAdoo, ein führender zeitgenössischer Vertreter dieser Tradition, der anglikanische Vorsitzende.[3] Die Verbindung zwischen Fundamentalpunkten und der „comprehensiveness“ der Kirche wird im Bericht einer Sektion der Lambeth-Konferenz des Jahres 1968 verdeutlicht: „Die ‚comprehensiveness‘ der Kirche verlangt eine Übereinstimmung in den Fundamentalien, toleriert aber gleichzeitig Meinungsverschiedenheiten in Fragen, bei denen Christen sich unterscheiden können, ohne daß sie es nötig finden, die Kirchengemeinschaft aufzukündigen.“[4]

Ein endgültiger Hinweis darauf, wie wichtig der Gedanke der Fundamentalien ist und wie man damit umgehen kann, findet sich im sogenannten, von der Lambeth-Konferenz des Jahres 1888 verabschiedeten Chicago-Lambeth-Quadrilateral. Die vier Elemente dieser Erklärung (die Schrift, die Glaubensbekenntnisse, zwei Sakramente und der Episkopat) sind bis in die Gegenwart wiederholt bekräftigt worden, wenn auch zuletzt mit Einschränkungen und zusätzlichen Erklärungen.[5]

Wie wir noch sehen werden, ist die These, daß alle Christen in den Fundamentalien übereinstimmen oder daß sie das zumindest tun könnten oder sollten, überaus komplex. Dabei ist sie ein Vorschlag, der auf den ersten Blick selbstverständlich oder wenigstens sehr begrüßenswert erscheint. Über den Inhalt der Fundamentalpunkte gibt es keine fertige Definition. Auch wenn dieser Ansatz von einigen führenden römisch-katholischen Theologen, darunter Karl Rahner, verwendet worden ist[6], wird er katholischerseits doch in der Regel als protestantische Theorie abgelehnt: Er widerspreche der Einheit der Kirche als von Christus gestiftet und lasse sich in der Praxis nicht ohne eine unfehlbare Autorität realisieren, die den Inhalt festlegt.[7] Die Denktradition, deren Inhalt wir jetzt nachgehen wollen, hat sich weder erübrigt noch ist sie provinziell; auch sind sich nicht alle Anglikaner drüber einig.

Zu seiner „Abhandlung über die Kirche Christi“ (1838) schrieb z. B. der gelehrte Vertreter des Traktarianismus William Palmer (Worcester College, Oxford) in einem scharfen und erhellenden Anhang „Über die Lehre von den Fundamentalien“: „Dieser Begriff kann – angewendet auf die christliche Lehre – so viele Bedeutungen haben, daß, wenn man in Kontroversen davon spricht, es moralisch unmöglich ist, Verwirrung zu vermeiden. Das ist so, war so und muß auch notwendig so bleiben. Der Begriff ist mehrdeutig und teilt keine klare Vorstellung mit. Daher dürfte er sich nicht dazu eignen, bei kontroversen Fragen praktisch irgendwie weiterzuführen.“[8]

Hier liegt eine Herausforderung, die wir ernst nehmen müssen.

Die Tradition der Reformation

Der Grund für das Interesse der Kirche von England in der Reformationszeit an „den Fundamentalien“ liegt auf der Hand: Er ergibt sich aus dem Vorwurf gegen die Kirche Roms, sie sei von den Maßstäben der frühen Kirchenväter, der Apostel und Christi abgewichen. Dem entspricht der Anspruch, daß „wir die Religion, die schlimm vernachlässigt und böse verderbt worden war, wieder zu ihrem ursprünglichen und ersten Grund zurückgerufen haben“ (Bischof Jewel).[9] Der Ruf zurück zu den Fundamentalien ist ein Motiv, das sich in verschiedenen Metaphern ausdrücken läßt. „Grund“ bzw. „Grundlage“ ist hier nur eine, aber wichtige, der Ausdrucksmöglichkeiten, denn sie knüpft an eine Reihe eindrucksvoller biblischer Texte an. „Ja, sie reißen die Grundfesten um; was kann da der Gerechte ausrichten?“ (Ps 11,3). „Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen bewährten Stein, ... der fest gegründet ist“ (Jes 28, 16, zitiert in 1Petr 2,6). Hierher gehört auch das Gleichnis von den Männern, die ein Haus mit oder ohne rechten Grundstein bauen (Mt 7,24–27; Lk 6,47–49). „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1Kor 3,11). „So seid ihr nun ... erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, daß Jesus Christus der Eckstein ist“ (Eph 2,19f.).

Gleich zu Beginn der Reformation stoßen wir auf einen Disput, der sich ständig wiederholt und den Rückbezug auf die Fundamentalien schwierig gemacht hat. Erasmus vertrat den Standpunkt, daß es für Christen möglich sein sollte, sich über jene wenigen einfachen Wahrheiten zu einigen, die eine enge Berührung mit dem praktischen Leben des Christen haben. Manches andere könne der theologischen Diskussion überlassen bleiben – einschließlich der Komplexitäten in der Sicht des Menschen, seiner Lage vor Gott und der Bedingungen für die Erlösung, wie sie die Reformatoren vertraten. Luther griff einen solchen Agnostizismus heftig an. Was er lehre, so versicherte er, sei einfach der klare Inhalt der Schrift. Dieser werde der Welt offen verkündigt und innerlich dem Herzen durch den Heiligen Geist nahe gebracht.[10] Quer durch seine umfangreichen und wenig systematischen Schriften verstreut finden sich immer wieder zahlreiche und verschiedene Zusammenfassungen der Grundlegung, des Hauptartikels, des Hauptpunktes, des Herzens usw. des Evangeliums. Für Luther hängt der ganze christliche Glaube zusammen wie eine Kette, ein Ring oder eine Glocke. Kein einzelner Teil darf verlorengehen, wenn das Ganze überdauern soll.

Die Vorschläge des Erasmus wurden seitens des Konzils von Trient ignoriert, doch hatten sie großen Einfluß in England. Das gilt auch für einen anderen Gedanken, der dem von den Fundamentalien nahe verwandt ist, der aber eine lange und davon unabhängige Geschichte hat. Hier geht es um die Tatsache, daß es bestimmte Dinge gab, in denen unter den Christen Freiheit bestand. Dieser

Gedanke von den „Adiaphora“ oder „Mitteldingen“ erlangte große Bedeutung für die gesamte reformatorische Tradition.[11] Z.B. vertrat Luther 1521 in seiner Erwiderung auf die Schrift Heinrichs VIII. „Assertio septem sacramentorum“ die Ansicht, alles, was über die Schrift hinausgehe, sei ein solches „Mittelding“ und dürfe nicht zu einer „notwendigen Lehre“ gemacht werden.[12] Der Ausdruck „Adiaphoron“ wurde häufig von William Tyndale benutzt, und bestimmte Lehrstücke, besonders die vom Fegefeuer und der Transsubstantiation, wurden zu Testfällen für die Frage, was nötig und was indifferent sei. Als John Frith (ca. 1503–1533) seinen Tod auf dem Scheiterhaufen erwartete, erläuterte er sehr sorgfältig seine Überzeugung, daß ein Christ frei sei, von der Ansicht seiner bischöflichen Befrager im Verhör abzuweichen, wonach die Transsubstantiation ein „nicht zu bezweifelnder Glaubensartikel war, den zu glauben bei Strafe der ewigen Verdammnis notwendig war“ („Articles Wherefore John Frith Died“ 1533).[13] Drei Jahre später, nachdem er seine Zehn Artikel herausgebracht hatte, gab Heinrich VIII. Anweisung an seine Bischöfe, „sich auf keine Weise mit indifferenten Dingen einzulassen, die weder notwendig zu unserem Heil ... noch irgendwie zu verdammen sind.“[14]
Innerhalb Englands war natürlich die Macht hinreichend zentralisiert, daß Anweisungen dieser Art durchgesetzt werden konnten. Man sollte die Bedeutung politischen Drucks bei der Ausschaltung von abweichenden Meinungen nicht unterschätzen. Was sich gegen eine breitere protestantische Übereinkunft in der Frage der Fundamentalien auswirkte, war die Tatsache, daß sich die politisch getrennten Teile der reformatorischen Bewegung an verschiedene Lösungen des Problems gewöhnten. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert sind voll von ernsthaften und frommen Menschen, die sich auf der Grundlage von Übereinstimmungen in den Fundamentalien um kirchliche Verständigung zwischen den verschiedenen Zweigen der Christenheit bemühten. Aber die politischen Kräfte, die die Kirchen getrennt hielten, waren stärker als gute Absichten. Die getrennten politischen Gebiete gewöhnten sich an unterschiedliche Sprachgebräuche, und der Widerstand gegen einen von außen kommenden Wandel wuchs.
In den Anfangsjahren der Reformation waren die Dinge jedoch noch nicht so festgelegt. Auf lutherischer Seite versuchte vor allem Philipp Melanchthon (1497–1560) einen Bestand an gemeinsamen Grundüberzeugungen mit Rom zu definieren.[15] Auf römisch-katholischer Seite stand Georg Cassander (1513–66), ein bemerkenswerter flämischer Laientheologe, ganz in der erasmischen Tradition. Er lebte zuletzt in Köln und suchte zu erkunden, ob es eine Grundlage für die Wiederherstellung des Friedens zwischen Katholiken und Protestanten gäbe. In der unermüdlichen (und fruchtlosen) Arbeit beider findet sich eine deutliche Betonung der kognitiven Inhalte des Christentums. Es geht um Fundamental*artikel* des Glaubens, die allein eine sichere Grundlage für eine Versöhnung abgeben könnten. So ist das Augsburgische Bekenntnis von 1530, das vor allem von Melanchthon stammt, Artikel für Artikel Wiedergabe des wesentlichen Inhalts reformatorischer Lehre in höchst moderater und auf Frieden gerichteter Form. Cassander wiederum berief sich auf das Bekenntnis und den Glauben der Kirche der ersten sechs Jahrhunderte. Dabei befand er sich in Übereinstimmung mit der Formel des hl. Vinzenz von Lerin, dem sogenannten vinzentinischen Kanon: „Was überall, immer und von allen geglaubt worden ist“. Hier sah er eine Grundlage, an der sich entschied, ob eine Kirche als wahre Kirche anerkannt werden konnte.

Der Anglikanismus des 17. Jahrhunderts

Ging es bislang um die Behandlung der Fundamentalartikel durch Nichtanglikaner, so geschah das, um die anglikanische Rezeption dieser Tradition in den richtigen Kontext zu stellen. Bedenkt man Cranmers Kenntnis der Väter und seine vergleichsweise konservative Einstellung in liturgischen Fragen, so besaß Cassanders Skizze einer Grundlage für eine Versöhnung einen offenkundigen apologetischen Wert. Ein Werk des Schweizer Reformators Bullinger (1504–75), seine „Dekaden“, war in England ebenfalls sehr angesehen, weil es zeigte, daß die Religion der Reformation nichts anderes darstellte als das, was in den Bekenntnissen und Konzilien der Alten Kirche vertreten worden war.
Doch wieviel auch die Anglikaner in der Folgezeit ihren katholischen, lutherischen und calvinistischen Vorgängern verdankten, es ist wichtig, daß wir die Möglichkeit einer de-facto-Lösung der Fundamentalien-Frage beachten. Das kann durchaus neben einer ausformulierten theologischen Apologetik stehen. Ein herrschender Gebrauch kann genausogut wie eine Theorie bestimmen, was als fundamental gilt. Die Mittel, mit denen die Reformation sich in England durchsetzte, haben sehr eng mit dieser Frage zu tun. Zu diesen Mitteln gehört die Autorisierung und Einführung der „Books of Common Prayer“, der verschiedenen Fassungen der „Articles of Religion“, die Veröffentlichung autorisierter Vermahnungen und schließlich die Bereitstellung einer Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen (Book of Canons). Das alles geschah von oben her durch die Autorität des durch das Parlament regierenden Königs und mit dem Einverständnis der Geistlichkeit in ihrer „Convocation“. Obwohl sich die „39 Artikel“ auf die Schrift als das Kriterium des zum Heil Notwendigen beziehen, findet sich in keinem der genannten Schritte zur Einführung der Reformation eine endgültige und bindende Formulierung der Fundamentalpunkte. Das ist ebenso von Bedeutung wie der deutlich offene und sich fortentwickelnde Charakter dieser Arbeiten.
Seit den letzten Jahren der Regierung Elisabeths I. entwickelte sich eine beträchtliche apologetische Literatur, die die Eigenart der englischen Reformation erläuterte und rechtfertigte. Die Apologie von Bischof Jewel haben wir bereits erwähnt. Etwas später formulierte dann Richard Hooker selbst, was er (mit dem frühesten englischen Gebrauch dieses Terminus, den ich kenne) „das Wesen des Christentums“ nannte, nämlich die gottgegebene Einheit der sichtbaren Kirche im Bekenntnis des einen Herrn, des einen Glaubens und der einen Taufe.[16] Der eine Glaube besteht aus den wenigen christlichen Glaubensartikeln, die von den frühen Vätern wie Tertullian und Irenäus bekannt wurden. Hooker befand sich zu dieser Zeit bereits tief verwickelt in Streitigkeiten mit gemäßigten Puritanern, die noch zur Kirche von England mit der ihr eigenen „comprehensiveness“ gehörten. Er gerät sofort in eine detaillierte Auseinandersetzung über die Frage, ob in der Schrift eine vollständige Form der Kirchenordnung angelegt ist, die daher ein Teil dessen wäre, was als heilsnotwendig zu vertreten ist. Gegenüber einer solchen Sicht ist Hookers Position eindeutig. Die Artikel des christlichen Glaubens und die Sakramente der Kirche Christi sind für das Heil absolut notwendig. Alles Zusätzliche sind Dinge, die die Kirche nach ihrem Ermessen zu entscheiden lernen muß. Die Entscheidungen werden je nach Ort und Zeit verschieden sein, ohne daß das ihrer gottgegebenen Gründung in der natürlichen Vernunft widerspricht.

Im 17. Jahrhundert legte sich die Berufung auf die ungeteilte Kirche der ersten fünf Jahrhunderte für eine Reihe prominenter Persönlichkeiten nahe. Zu ihnen gehörten der holländische Jurist und Theologe Hugo Grotius und der Genfer Calvinist Isaak Casaubon (1559–1614), der 1610 nach England einwanderte und engagiert zur Apologetik der Kirche von England beitrug. Georg Calixt (1586–1656), der 1612 in London mit Casaubon zusammentraf, war ein deutscher Lutheraner, den dieses Argument ebenfalls beeindruckte. Er verband es noch mit dem Kriterium, das der vinzentinische Kanon bot, und mit einer Betonung des praktischen christlichen Lebens, die auf Erasmus zurückging.
Aber die Tradition der Fundamentalartikel bot sich auch dazu an, eine streng lutherische Orthodoxie zu vertreten, wie das bei Nikolaus Hunnius (1585–1643) der Fall war. Hunnius lieferte eine äußerst scharfsinnige Analyse verschiedener Arten des Fundamentalen und unterschied zwischen der *substantiellen* Grundlegung, nämlich Gott und Christus, der *organischen,* nämlich der Heiligen Schrift, und der *dogmatischen,* nämlich dem Inhalt der christlichen Lehre. Letztere wird noch unterteilt in Primärartikel, die alle bekennen müssen, Sekundärartikel, die niemand leugnen darf, und schließlich nicht-fundamentale Artikel, die man außer acht lassen oder bestreiten darf. Dieses Vorgehen sollte zeigen, daß Lutheraner und Reformierte zwar in den substantiellen und organischen Fundamentalartikeln durchaus übereinstimmen, daß es aber fundamentale Unterschiede in den Primär- und Sekundärartikeln der Lehre gibt. Wir stoßen hier auf die Tatsache, daß die Berufung auf den Gedanken der Fundamentalien an sich noch nicht notwendig ein in ökumenischer Hinsicht hoffnungsvolles Verfahren ist. Diese Probleme zeigen sich auch in der Laufbahn des bemerkenswerten schottischen Ökumenikers John Durie (1596–1680). Seine Versuche, eine Einheit des europäischen Protestantismus auf der Basis einer Einigung über die Fundamentalien herbeizuführen, scheiterten an einer Kombination konfessioneller Intransigenz und politischer Rivalitäten.
Der Kontext, in dem die Fundamentalien oder Fundamentalartikel in England hauptsächlich auftauchen, war der der Kontroverse mit katholischen Theologen. Bischof Lancelot Andrewes (1555–1626) setzte sich mit dem Angriff des Jesuiten Bellarmin auseinander, der den Anspruch König Jakobs I. bestritt, Katholik zu sein. Er übernahm die Theorie, die schon Calixt vorgetragen hatte, und vertrat den Standpunkt, daß es für die Kirche von England ausreiche, die Glaubensbekenntnisse und Kanones der ersten vier Konzilien zu bekennen. Seine Definition der Grenzen des Anglikanismus findet sich in einem Satz, der später berühmt werden sollte:
„Ein von Gott selbst niedergeschriebener Kanon, zwei Testamente, drei Bekenntnisse, vier allgemeine Konzilien, fünf Jahrhunderte und die Reihe der Väter jenes Zeitalters – also der Jahrhunderte vor Konstantin und der beiden nachfolgenden Jahrhunderte bestimmen die Grenze unseres Glaubens.“ [17]
Andrewes stand sowohl mit Casaubon in Verbindung, dem er seine Erwiderung gegen Bellarmin zeigte, als auch – etwas weniger herzlich – mit Grotius.
Zwanzig Jahre später führte William Laud (1574–1645) eine berühmte Kontroverse mit dem jesuitischen Theologen John Fisher (1569–1641), die dann unter dem Titel „A Relation of the Conference between William Laud and Mr. Fisher the Jesuit“ 1639 veröffentlicht wurde. Fisher hatte den Standpunkt vertreten, daß alle Lehrpunkte, die die Kirche definiert habe, fundamental seien. Laud

dagegen bestand darauf, daß der Begriff „fundamental“ nur auf die Artikel des Glaubensbekenntnisses angewandt werden könne. Es mag viele Schlußfolgerungen geben, die sich zutreffend aus dem Bekenntnis ableiten lassen, die aber einfachen Menschen gar nicht bewußt sind. Für andere von größerer Gelehrsamkeit dagegen kann es notwendig sein, diese zu glauben. Aber nichts ist fundamental, nur weil die Kirche es so nennt, sondern nur weil es auch in sich selbst so ist. Laud nimmt Andrewes' Betonung der Schrift auf und zeigt Einflüsse der Arbeit früherer protestantischer Kontroverstheologen. Er vertritt die These, daß der Glaube an die Schrift als das unfehlbare Wort Gottes ein vorgängiges Grundprinzip des Glaubens ist, das man zusammen mit dem Bekenntnis für wahr halten muß. Daß die positiven Artikel der Kirche von England in der Schrift gegründet sind, will er einfach nach dem gemeinsamen und sich durchhaltenden Glauben der Väter in den ersten fünf Jahrhunderten beurteilt wissen:
„An die Schrift und an die Bekenntnisse zu glauben, daran so zu glauben, wie es die Alte und ursprüngliche Kirche tat, die vier großen Konzilien anzunehmen, deren Rang durch ihr Alter so stark unterstrichen wird, alle Lehrpunkte zu glauben, die in der Kirche von England allgemein als fundamental angenommen worden sind, – das ist ein Glaube, in dem zu leben und zu sterben nur zum Heil führen kann.“ [18]
Zu denen, die sich in der gleichen Richtung äußerten, gehörten Erzbischof James Ussher (1581–1656) und später Bischof Jeremy Taylor (1613–67) sowie Henry Hammond (1605–60).
Aber stimmte das Zeugnis der Väter tatsächlich ganz so genau überein, wie es diese Apologeten behaupteten? Einige waren der Meinung, das sei nicht so. Eine Gruppe von Gelehrten in England, die unter dem Namen „Tew Circle“ bekannt sind, glaubte, daß ein Rückbezug auf die Väter nur Verwirrung stiften könne. Diese Ansicht bekam kräftige Unterstützung durch die Arbeit des hervorragenden französischen Patristikers Jean Daillé „Traité de l'emploi des Saints Pères“ (1632). Die Argumentation William Chillingworths (1604–44), Patenkind Lauds, der für eine zeitlang Katholik geworden war, zeigt unter dem Einfluß von Fishers Argumenten ein gewisses Abrücken vom Bezug auf die Väter. In einer Streitschrift aus dem Jahre 1638 versucht Chillingworth unter dem Titel „Religion of Protestants a Safe Way to Salvation“ die Beziehung zwischen der Schrift und den Fundamentalien zu erläutern. Wenn jemand erst einmal davon überzeugt ist, daß die Schrift alles enthält, was für das Heil notwendig ist (wie es in Art. VI der „39 Artikel“ heißt), dann reicht es aus, wenn er ernsthaft versucht, die wahre Bedeutung der Schrift zu finden und zu glauben. Eine endgültige Auflistung aller Wahrheiten, die man glauben muß, gibt es nicht; denn nach seiner Auffassung enthält aller Glaube eine entscheidende moralische Komponente, die sich aus der menschlichen Autonomie herleitet. Gleichzeitig bestand Chillingworth auf der Einfachheit der wesentlichen Punkte des Glaubens. [19]
Die Arbeit des anderen Apologeten dieser Zeit, Edward Stillingfleet (1635–99), brachte in ihrer Antwort auf die jesuitische Version der Kontroverse zwischen Laud und Fisher die Klarstellung eines wichtigen Punktes. In seiner Schrift „A Rational Account of the Grounds of the Protestant Religion“ (1664) unterschied Stillingfleet zwischen Dingen, die notwendig für das Heil einzelner, als Individuen zu betrachtender Personen seien, und solchen Dingen, die notwendig von christlichen Gemeinschaften akzeptiert werden müßten und bei denen es um das

geht, was eine kirchliche Gemeinschaft verbindet und ausmacht. Die Diskussion um die Fundamentalien, so behauptete er, schwanke zwischen diesen beiden Punkten hin und her, die aber nicht durcheinandergebracht werden dürften. Ein späterer Verteidiger Stillingfleets, William Sherlock (1641–1707), konzentrierte sich auf die zweite dieser Bedeutungen und lieferte folgende Definition von „Fundamentalien":

„Eine *Fundamentallehre* ist eine Lehre, die im strengen Sinn zum *Wesen* des Christentums gehört und ohne die das ganze Gebäude mit seinen Aufbauten einstürzen muß; der Glaube daran ist notwendig für die Existenz des Christentums selbst, wie die *Grundprinzipien* jeder *Kunst* oder *Wissenschaft*."[20]

Neudefinitionen: Das 18. und 19. Jahrhundert

Wenn die oben aufgestellte Behauptung zutrifft, daß wir neben der Theorie auch auf die herrschende Praxis achten müssen, dann ist festzuhalten, daß die Restauration des 17. Jahrhunderts mit ihrer Entfernung von rund 1760 Geistlichen aus ihren Gemeinden der „comprehensiveness" der Kirche von England deutliche Grenzen setzte. Die Tatsache, daß das anglikanische Ordinationsformular darauf bestand, die Pfarrer müßten durch Bischöfe ordiniert werden, muß zur Sicht der Fundamentalien in Beziehung gesetzt werden. Aber wie?

Ein gelehrter und ökumenisch aktiver Teilnehmer an der Diskussion, Erzbischof William Wake (1657–1737), blieb an diesem Punkt unentschlossen. Er hatte sowohl Cassander als auch Grotius gelesen und war überzeugt, daß – trotz aller zugegebenen Schwierigkeiten und Gefahren – der einzig gangbare Weg zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit den Katholiken und innerhalb des Protestantismus in einer Trennung der Fundamentalartikel von den anderen Artikeln lag.[21] Auf dieser Basis führte er eine ausgedehnte Korrespondenz mit sympathisierenden katholischen Theologen an der Sorbonne. Dem lag aber die sehr eigenwillige Annahme zugrunde, die gallikanische Kirche werde bereit sein, sich von der päpstlichen Oberherrschaft loszusagen. Der Papst, so versicherte Wake, hatte fälschlich für sich allein den Episkopat in Anspruch genommen, „den Christus zu einem Teil auch jedem einzelnen der Bischöfe hinterlassen hat, damit sie ihn gemeinsam ausüben".[22] Aber Wake, der dem Vorwurf des Katholiken Bossuet begegnen wollte, der Protestantismus sei in sich widersprüchlich, hatte sich bereits voll Enthusiasmus darauf festgelegt, daß die Protestanten schon in allem eins seien, was für den Glauben fundamental sei (Predigt aus dem Jahr 1689).[23] Wake stand fest in der Tradition von Hooker, Whitgift und Andrewes und hielt daran fest, daß die Form des Kirchenregiments nichts sei, was das Sein oder Nichtsein einer Kirche betreffe. Zwar entstamme das Bischofsamt göttlicher Setzung, doch daraus folge nicht, daß eine nichtbischöfliche Kirche keine Kirche sei. Er empfahl seinen reformierten und lutherischen Freunden die Übernahme des Bischofsamtes und wiederholte die Ordination bei denen, die eine presbyterianische Ordination empfangen hatten. Zugleich aber schrieb er, daß der Artikel XXXVI der „39 Artikel" „lediglich die Gültigkeit unserer Ordinationsordnung festhält, ohne jedoch die Notwendigkeit der drei Ämter zu behaupten, wie wir sie in unserer Kirche beibehalten" (Brief aus dem Jahre 1720).[24] Wake führte eine ausgedehnte Korrespondenz mit Schweizer Theologen, die bekannt waren für ihre Unterstützung des Plans, durch die Bestimmung einiger weniger Fundamentalpunkte die Bedingungen für eine Union zu schaffen. Aus diesen Plänen wurde jedoch nichts. Wake fand – wie andere seither –, daß viele, die nicht zu seinem Lager gehörten, gerade nicht den wenigen gemeinsamen Artikeln zustimmten, sondern statt dessen größtes Gewicht auf die Differenzpunkte legten.

Ein weiterer sehr wichtiger Beitrag zu diesem Thema stammt von einem Theologen aus Cambridge, David Waterland (1683–1740), dessen ruhiger analytischer Geist Licht auf eine ganze Reihe von Streitigkeiten im 18. Jahrhundert warf und dessen Werke bis ins 19. Jahrhundert regelmäßig neu aufgelegt wurden. In seiner Schrift „A Discourse of Fundamentals" (1735) wendet er sich der Frage zu, was wesentlich zum „Grundstock" des Christentums gezählt werden solle. Seine Lösung dieser komplexen Problematik ist die Arbeit eines Systematikers. Er geht davon aus, daß das Christentum einen Bund darstellt, und folgert daraus, daß wesentlich zum Christentum alles das gehört, was den Bund ausmacht – die beiden Partner, die Abmachung zwischen ihnen, die Person des Mittlers und die Bedingungen, Mittel und Sanktionen, die sich auf den Bund beziehen.[25] Bei seiner Einstufung des Bundesgedankens als zentralem Gedanken und in zahlreichen Einzelpunkten seiner Argumentation bezieht sich Waterland auf einen deutschen Lutheraner und Schüler von Grotius, nämlich Samuel Pufendorf (1632–94).

Im Anschluß an Chillingworth bekräftigt Waterland, daß keine Auflistung der fundamentalen Wahrheiten möglich ist. Es reicht aus, Beispiele für die Fundamentalien zu geben, wozu neben Glaubensfragen auch Fragen des Gottesdienstes und der Lebensführung gehören müssen, desgleichen eine Regel, wie man diese Dinge bestimmt. Wenn sich Schwierigkeiten ergeben, ist es klüger, sich für Frieden und ein breites Spektrum zu entscheiden. In Zweifelsfragen liegt die Beweislast bei denen, die einen bestimmten Punkt als fundamental ansehen wollen.

Waterland räumt ein, daß schon andere Regeln vorgeschlagen worden seien, um zu entscheiden, was fundamental ist. Er versucht seine Gedankenführung mit einer kurzen, aber radikalen Zurückweisung von Alternativen zu stützen. Erwähnenswert unter den Alternativen, die er ablehnt, sind: Bestimmungen, die von der Kirche, und sei es sogar von der Urkirche, stammen; das Ganze der Schrift oder auch alle Punkte, die ausdrücklich in der Schrift gelehrt werden; das Apostolikum (hier merkt Waterland an, daß er sich u.a. von Calixt, Chillingworth und Stillingfleet unterscheidet); das bloße Bekenntnis zu Christus als Messias (dies mit Bezug auf John Locke)[26]; und der allgemeine Konsens der Christen. Seine zentrale theologische These, der Begriff des Bundes biete die umfassendste Bestimmung der Bedingungen für Kirchengemeinschaft, läßt nach seiner Meinung die Frage der Bedingungen des Heils für den einzelnen offen.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entwickelten sich im europäischen Protestantismus eine Reihe neuer Gedanken, um den Wandel in den verschiedenen historischen Formen des Christentums zu erklären. Für diese Art des Denkens wurde es zum Grundaxiom, daß keine einzelne historische Verkörperung des christlichen Glaubens normativ für alle Zeiten war oder sein konnte. Dies galt besonders auch für Glaubenssätze. Die Gründe für diese neue Entwicklung waren vielschichtig. Zum Teil stützte sie sich auf das Ergebnis von Untersuchungen der biblischen und patristischen Geschichte, bei denen sich innere Verschiedenheiten und Abweichungen gezeigt hatten. Zum Teil machte sich der Einfluß

einer neuen nicht-kognitiven Theorie der Religion bemerkbar, die die romantische Bewegung dem europäischen Christentum unauslöschlich einpflanzte. Es ergab sich jetzt die Notwendigkeit, wenn möglich ein sich durchhaltendes Wesen hinter den sich ändernden Formen zu finden. Als Schleiermacher in seiner epochemachenden Bestimmung des „Wesens des Christentums" (Reden über die Religion, 1799) davon sprach, daß das Christentum ein zu erfühlendes „Prinzip des Zusammenhangs" habe, da bestritt er zugleich, daß dies durch ein „bestimmtes Quantum religiösen Stoffs" dargestellt werden könne, ein direkter Bezug auf die traditionelle Lehre von den Fundamentalartikeln.[27]
Diese Entwicklungen auf europäischer Ebene fielen mit einer Periode im Leben der anglikanischen Kirche zusammen, in der die Kirche von England sehr mit sich selbst beschäftigt und isoliert war. Durch die Mithilfe der anglikanischen Kirche in Schottland kam es zur Gründung eines unabhängigen Episkopats in Übersee. Dies war vielleicht eine willkommene de facto Modifizierung eines Punktes, den man bisher weithin für fundamental gehalten hatte, nämlich die besondere Beziehung zur staatlichen Macht. Zugleich wirkte sich diese Änderung dahingehend aus, daß die Anglikaner ihre Bemühungen verstärkten, ihre besondere Eigenart zu erläutern. Für die Gruppen, aus denen sich der Traktarianismus entwickelte, stand es zu Beginn des 19. Jahrhunderts fest, daß eine anglikanische Verteidigung des eigenen Status als Kirche anders aussehen müsse als eine allgemein protestantische. Die veränderte Lage der Dinge wird durch den Titel eines Buches des irischen Bischofs von Limerick, John Jebb (1775–1833), sehr schön verdeutlicht: „Peculiar Character of the Church of England: as distinguished both from other branches of the Reformation, and from the modern Church of Rome". Dieses Buch wurde als Beispiel der anglikanischen Apologetik von einem jungen Freund John Henry Newmans, Benjamin Harrison, an einen französischen Abbé namens Jager weitergegeben, den er 1834 bei einer Einladung zum Essen in Paris kennengelernt hatte. Jager begann erst mit Harrison und dann mit Newman selbst eine öffentliche Debatte über die Ansprüche der Kirche von England.[28]
Der Disput kreiste schließlich um die Frage der Fundamentalartikel. Als Newman sich gegen Ende des Jahres einschaltete, mußte er sich in die anglikanische Geschichte erst einlesen, die wir hier betrachtet haben, besonders in die einschlägigen Werke Lauds, Stillingfleets, Chillingworths und anderer. Bei seiner ersten Intervention greift Newman explizit den Gedanken der Fundamentalien auf und verteidigte diesen auch durch die ganze Kontroverse hindurch. Nach seinem eigenen Verständnis gab er lediglich die Ansichten von Bischof Stillingfleet wieder. Aber es ist doch deutlich – und das war es auch für Harrison –, daß Newmans Verteidigung auf eine eigene Theorie der Fundamentalien hinauslief. Diese Theorie entwickelte sich zu einer Theorie der Entwicklung und trug schließlich mit zu Newmans Übertritt in die katholische Kirche bei.
Jager hatte einige der „Tracts for the Times" gelesen und war offenbar erstaunt, daß ein Anglikaner bereit war, die Unterscheidung von Fundamentalien und Nichtfundamentalien zu verteidigen. Das war für ihn eine dem Wesen nach protestantische Apologetik. Newmans Theorie der Religion handelte von einem in der Sprache verborgenen Geheimnis. Aber ihm lag trotzdem viel daran, die Existenz eines zentralen und unwandelbaren Kerns von Wahrheit zu behaupten, den die Kirche unfehlbar lehrte. Es war aber charakteristisch für ihn, daß er in

die Diskussion ein erhebliches Maß an Flexibilität und Unsicherheit hineinbrachte, wenn es darum ging, zwischen dem Kern, den er die apostolische Tradition nannte, und dessen versuchshaften Auslegungen zu unterscheiden, die er die prophetische Tradition nannte. Das war in der Tat seine eigene Theorie, und als er sie unter dem Titel „Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism" voll ausführte, legte er Wert auf den Hinweis, das, was er hier verteidige, sei nicht der Protestantismus.[29]
Seine Kollegen in der Bewegung des Traktarianismus äußerten sich deutlicher. W. H. Froude sagte in der für ihn typischen Art zu einem Freund, bei dem Wort „fundamental" werde ihm schlecht.[30] Ernster zu nehmen ist die schon erwähnte Untersuchung von William Palmer, mit der er die inneren Widersprüche im Gebrauch des Wortes in den Werken von Chillingworth, Laud und Waterland aufzeigen wollte. Aus dem Überblick, den der Letztgenannte über die verschiedenen Meinungen gab, schloß Palmer auf die Unmöglichkeit, zu irgendeiner angemessenen und vereinbarten Regel zu kommen. Er kritisierte die Willkür eines Denkens, das der Ansicht war, menschliche Wesen könnten über die göttliche Offenbarung zu Gericht sitzen – eine Kritik, die sich dann hundert Jahre später bei Karl Barth wiederfindet.[31] Palmer zitierte Keble und kam zu dem Schluß, das einzig sichere Vorgehen liege darin, auf die Unversehrtheit des ganzen christlichen Glaubens zu bestehen.
Der unstrittige Vorteil von Newmans Theorie der Entwicklung lag in ihrer Fähigkeit, die Wirkungen des historischen Relativismus aufzunehmen. Beständigkeit durch die Zeiten, so meinte er, setzte den Wandel geradezu voraus. Die Kritiker Newmans aus dem anglikanischen Bereich kehrten aber ihrerseits meist zu ihren früheren statischen Theorien zurück. Die Kirche kann nur das sein, was sie immer gewesen ist, und bekennen, was sie immer bekannt hat. Die Arbeiten vieler Theologen, die wir hier betrachtet haben, wurden neu aufgelegt, darunter die von Andrewes, Laud, Taylor, Henry Hammond, Herbert Thorndike (1598–1672) und Bischof John Cosin (1594–1672). Ihnen kam nun im Anglikanismus eine Art von normativem Status zu. Ihre Verteidigung der Fundamentalartikel hielt einen Stil der theologischen Argumentation am Leben, der im europäischen Kontext nicht mehr verwendet wurde. Wir haben zwar gesehen, daß dies eine Tradition war, die die Anglikaner zu Beginn mit einer großen Anzahl protestantischer Theologen lutherischer wie reformierter Herkunft sowie einer kleineren Gruppe erasmisch denkender Katholiken teilten. Im 19. Jahrhundert jedoch hatte dieses Denken einen entschieden anglikanischen Anstrich. Sowohl der Begriff „Anglikanismus" als auch einige der gängigen Definitionen seiner Besonderheiten sind stark von diesen Entwicklungen beeinflußt.
Als die Lehre von der Unfehlbarkeit der Schrift durch die Bibelkritik in Frage gestellt wurde, wurde die Begründung der Fundamentalien in der Schrift problematisch. Es war daher eine wichtige Entwicklung, als Charles Gore und die Lux-Mundi-Schule zur kritischen Methode ja sagten und trotzdem gleichzeitig die Wahrheit aller Artikel des Bekenntnisses verteidigten. Die moderne Interpretation der Tradition der Fundamentalien legt Wert darauf, daß zu der Methode, sich an die Fundamentalien zu halten, auch der Gebrauch der Vernunft gehört (wie er u. a. von Hooker und Chillingworth gerechtfertigt worden war). Die Lux-Mundi-Theologen sind in dieser Sicht die natürlichen Erben dieser anglikanischen Tradition.[32] Das 20. Jahrhundert hat jedoch eine Reihe heftiger Kontro-

versen zu Lehrstücken erlebt, die im Glaubensbekenntnis enthalten sind. Hier sind besonders die Jungfrauengeburt und die (leibliche) Auferstehung Christi zu nennen. Dadurch steht doch sehr in Frage, ob diese Verteidigung angemessen ist.

Moderne Probleme und Lösungen

Zu Beginn dieses Aufsatzes war angemerkt worden, daß die Fundamentalien des Christentums nicht notwendig mit den Fundamental*artikeln* des Christentums zu identifizieren seien. In der Geschichte, der wir jetzt nachgegangen sind, hat die Destillierung in Glaubensartikel eine sehr wichtige Rolle gespielt. Das ist offensichtlich die Konsequenz eines Herangehens an die Religion, das die kognitiven Aspekte betont.[33] Ein wichtiger Einwand gegen die Tradition der Fundamentalartikel besteht darin, daß sie auf einer unausgewogenen Sicht dessen beruht, was die christliche Religion wirklich ist, weil nämlich die erfahrungsmäßigen, rituellen oder kulturellen Aspekte vernachlässigt oder in den Hintergrund gedrängt werden. Es gibt jedoch bei der Berufung auf die Fundamentalien an sich weitere Schwierigkeiten, die ebenfalls erkannt werden müssen.

Erstens hatte schon Palmer angemerkt, daß es keine allgemeine Übereinstimmung darüber gibt, was denn die Fundamentalien seien. Es gibt auch keine akzeptierte Regel, um festzulegen, worin sie denn nun bestehen. Waterlands Vorschlag ist gut durchdacht, ist aber angesichts der ebenso plausiblen Mitbewerber erst einmal beliebig.

Der Vorwurf der Beliebigkeit führt zur Frage nach der Autorität, die von Apologeten aus der katholischen Kirche regelmäßig an die Tradition der Fundamentalartikel gestellt worden ist. Die anglikanischen Antworten, die die Tradition der ungeteilten Kirche, die Bekenntnisse oder den vinzentinischen Kanon ins Spiel bringen, erscheinen doch sehr als individuelle Setzungen, die sich hinter der Tradition verstecken. Bei näherer Betrachtung kann man finden, daß sie entweder zuviel oder zuwenig hergeben.[34] Sie alle leiden unter dem, was man den „Mythos von den christlichen Anfängen" genannt hat, die alles andere als homogen waren.[35]

Die Wiedergabe der Geschichte der Fundamentalien betont auch nur selten, daß diese Tradition es oft nicht vermocht hat, ökumenische Probleme zu lösen. Und wenn die Anglikaner ehrlich sind, dann löst dieser Ansatz ebensowenig die Probleme des inner-anglikanischen Ökumenismus. Dabei geht es dann um die Vermittlung der Unterschiede in der Anwendung der Bibelkritik oder der Hermeneutik auf Fragen wie die Wunder in den Evangelien oder den Patriarchalismus der Schrift.

Trotz alledem hat sich in der ökumenischen Bewegung der Gegenwart der Wunsch gezeigt, den Gedanken der Fundamentalien wiederzubeleben, und einige der mit ihm verbundenen Probleme können vielleicht durch erneutes Nachdenken überwunden werden. Die Anglikaner haben guten Grund, das Chicago-Lambeth-Quadrilateral zu bedenken. Immerhin findet sich dort nicht einfach eine Liste von Glaubensartikeln, sondern eine Reihe von herrschenden Gebräuchen: der öffentliche Gebrauch der Schrift in der Landessprache, der Gebrauch der Bekenntnisse im Gottesdienst, die Feier der Sakramente und die Praxis der Kirchenleitung durch Bischöfe. Es ist wichtig, dabei zu betonen, daß all diese Punkte das Leben der Kirche in tätiger Jüngerschaft, Anbetung und

Zeugnis mit der Ausrichtung auf Christus voraussetzen. Ebenfalls wird von der normalen christlichen Aktivität des Glaubens ausgegangen, der nach gedanklicher Klarheit sucht. Dazu gehören, wie das immer schon der Fall war, theologische Auseinandersetzung und Disput. Übereinstimmung in den kirchlichen Gebräuchen kann, wie die Erfahrung der Anglikaner zeigt, durchaus mit einem Konflikt über die Glaubensinhalte einhergehen. Der Gebrauch der Bibel als „Urprinzip des Glaubens", um es mit Laud zu sagen, kann sogar die Auseinandersetzung geradezu provozieren. Dazu gehört auch die Auseinandersetzung über die Grenzen zwischen akzeptablen und nicht akzeptablen Ausdrucksformen des Glaubens. Die Geschichte des Fragens nach den Fundamentalien des Christentums enthält gewiß Unschärfen, Verwirrungen und Irrtümer. Aber sie sollte nicht deswegen aufgegeben werden.

Anmerkungen

1 Deutsche Fassung von: The Fundamentals of Christianity, in: The Study of Anglicanism, ed. by Stephen Sykes and John Booty, London 1988, 231–245.
2 Malta-Bericht (1968), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. von H. Meyer u. a., Frankfurt 1983, 127–133; Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC I; 1982), bes. „Amt und Ordination", # 17 (ib. 154).
3 S. bes.: The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century, London 1965; und: The Unity of Anglicanism: Catholic and Reformed, Wilton, Conn. 1983.
4 The Lambeth Conference 1968, London 1968, 140. Es sollte klar gesagt werden, daß Berichte an die Konferenz nur die Autorität jener besitzen, die sie angenommen haben, in diesem Falle etwa einem Drittel der versammelten Bischöfe.
5 Bonds of Affection. Proceedings of ACC (Anglican Consultative Council)-6, London 1984, 70–75.
6 H. Fries und K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Quaestiones disputatae 100, Freiburg/Basel/Wien 1983, 17, 23–34.
7 A. Tanqueray, Articles fondamentaux (système des), in: Dictionnaire de Théologie Catholique I/2, Paris 1909, 2025–35, und die Enzyklika Pius' XI. „Mortalium animos" (1928), zitiert von Congar, in: „Diversités et Communion", Paris 1982, 172.
8 Treatise on the Church of Christ, London 1838, 122
9 Apology of the Church of England (1561), hg. von J. E. Booty, University Press of Virginia, Charlottesville, 1974, 121.
10 De servo arbitrium, WA 18, 603.
11 Einen Aufriß der Geschichte dieses Begriffs bietet B. J. Verkamp, The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554, Ohio and Wayne State University Presses, Athens/Ohio/Detroit, Mich., 1977, 22.
12 Ib., 96.
13 Ib., 103.
14 Ib., 51.
15 Zu Melanchthons Gebrauch des Fundamentalien-Gedankens s. F. Hildebrandt, Melanchthon: Alien or Ally, Cambridge, CUPO, 1946.
16 Richard Hooker, Of the Laws of Ecclesiastical Polity, III.i.4.
17 L. Andrewes, Opuscula quedam Posthuma, Library of Anglo-Catholic Theology, Oxford 1852, 91.

[18] A Relation of the Conference between William Laud and Mr. Fisher the Jesuit, Library of the Anglo-Catholic Theology, London 1849, 361.
[19] S. R. L. Orr, Reason and Authority, The Thought of William Chillingworth, Oxford 1967, 96.
[20] Vindication of the Defence of Stillingfleet, London 1682, 256.
[21] Norman Sykes, William Wake, Archbishop of Canterbury, 1657–1737, Cambridge, CUP, vol i, 252.
[22] Ib., vol i, 271.
[23] Ib., vol ii, 2.
[24] Ib., vol ii, 19.
[25] The Works of the Rev. Daniel Waterland, Oxford, Clarendon Press, 1823, 95.
[26] Lockes reduktionistische Äußerungen finden sich in seiner Second Vindication of the Reasonableness of Christianity, London 1697.
[27] F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von R. Otto, Göttingen [6]1967, 170. Zur Geschichte der Wesensbestimmungen, s. S. W. Sykes, The Identity of Christianity, London and Philadelphia 1984, Kap. 4–8.
[28] L. Allen, John Henry Newman and the Abbé Jager, London/New York, OUP, 1975.
[29] J. H. Newman, Lectures on the Prophetical Office (London 1837). Als er römisch-katholisch geworden war, gab er diese Arbeit neu heraus: The Via Media of the Church of England, London 1877, vol. i; s. Sykes, Identity of Christianity, Kap. 5.
[30] Zitiert von J. H. Newman in: Palmer on Faith and Unity (eine Besprechung von Palmers Arbeit über die Kirche, s.o. Anm. 8), in: Essays Critical and Historical, London 1871, 174.
[31] Barths Erörterung der Fundamentalartikel-Tradition findet sich in seiner Kirchlichen Dogmatik, Bd. I/2, Zürich [4]1948, 965–968.
[32] S. bes. die Argumentation P. E. Mores in „The Spirit of Anglicanism“, in: P. E. More and F. L. Cross, Anglicanism, London/New York 1935, XXXI; dem folgt McAdoo (s. o. Anm. 3).
[33] Beachte bes. G. A. Lindbeck, The Nature of Doctrine, London/Philadelphia 1984.
[34] S. H. B. Swete, The Holy Catholic Church, London 1915, 241.
[35] R. L. Wilkens, The Myth of Christian Beginnings, London 1979.

Grundkonsens – eine anglikanische Perspektive

J. ROBERT WRIGHT

Es geht darum zu prüfen, wieweit Begriff und Gedanke des „Grundkonsens“ (fundamental consensus) in meiner, der anglikanischen Tradition begegnen, und was dort deren Ursprung, Bedeutung, Gebrauch und ökumenische Relevanz sind.
Ich muß vorausschicken, daß der Begriff „Grundkonsens“ als solcher in der Geschichte des Anglikanismus nicht sonderlich bekannt ist. Erst in den letzten beiden Jahrzehnten beginnt – keineswegs ohne Probleme – sich ein solcher Begriff herauszubilden. Das geschah im Zusammenhang mit Texten, die aus unseren bilateralen ökumenischen Dialogen vor allem mit Katholiken und zum Teil auch mit Lutheranern hervorgegangen sind.

I. Der „Grundkonsens“-Gedanke im Anglikanismus

Bevor der Hauptteil meiner Überlegungen sich mit einer Analyse des Begriffs „Grundkonsens“ beschäftigt, wie er in ökumenischen Zusammenhängen begegnet, möchte ich kurz darauf eingehen, wie dieser Begriff im anglikanischen Bereich einmal im Blick auf eine volle Kirchengemeinschaft oder Koinonia der anglikanischen Kirchen untereinander, zum anderen im Blick auf eine volle Gemeinschaft oder Koinonia mit anderen Kirchen verstanden wird. In beiden Fällen ist die anglikanische Bezeichnung für „volle Kirchengemeinschaft“ (full church fellowship) eher „volle Gemeinschaft“ (full communion), und für diesen Sprachgebrauch gibt es eine lange anglikanische Geschichte. Es ließe sich zeigen, wie der Begriff „volle Gemeinschaft“ von nicht weniger als drei Lambeth-Konferenzen und mehreren Nationalsynoden – freilich mit gewissen Unterschieden – definiert worden ist, wie er sich zu „Interkommunion“, zu „teilweiser Gemeinschaft“ (partial communion) oder einfach zu „Gemeinschaft“ verhält und welche Bedingungen und Verpflichtungen jeweils dazugehören. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, welche Rolle der Begriff in unserer durch das „Bonner Interkommunionsabkommen“ von 1931 geregelten Beziehung zu den altkatholischen Kirchen gespielt hat, wie er in unseren langen und herzlichen Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen des Ostens verstanden wurde oder wie er in dem Studienprojekt vorkommt, das der Anglikanische Konsultativrat ihm unlängst gewidmet hat. Auf all das kann nur stichworthaft verwiesen werden, um jetzt wieder zurückzukommen zum Begriff „Grundkonsens“, sofern er sich auf volle Kirchengemeinschaft bezieht.
Innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft wird der Inhalt des „Grundkonsenses“ allgemein durch das „Book of Common Prayer“ bestimmt, zu dem das Ordinale und die „39 Artikel“ ebenso hinzugehören wie das Apostolische und das Nizänische Glaubensbekenntnis. Praktisch jede der 28 National- oder Regionalkirchen, die die Anglikanische Gemeinschaft bilden, hatte und hat ein „Book of Common Prayer“, das dadurch mehr oder weniger als „anglikanisch“ erkennbar ist, daß es auf das englische Buch von 1662 zurückgeht. Dieses wiederum läßt sich über mehrere Zwischenstadien hinweg auf das Buch von 1549 zurückführen, das seinerseits ein englisches Destillat der spätmittelalterlichen Gottes-

dienstbücher darstellt und unter dem Einfluß der patristischen, biblischen und humanistischen Erneuerungsbewegungen entstanden war, die in der Zeit der westlichen Renaissance und der Reformation in Blüte standen.
Dieser „Grundkonsens“ besteht noch immer, bestimmt den Zusammenhalt unserer Anglikanischen Gemeinschaft und stellt nach wie vor die wichtigste Quelle kirchlicher Lehre dar, selbst wenn er durch die moderne liturgische Bewegung in Frage gestellt wurde, die – aus guter, aber anders gelagerter Absicht heraus – den Inhalt anglikanischer Einheit beständig erweitert hat, indem sie seit Mitte des 20. Jahrhunderts „Books of Common Prayer“ hervorbrachte, die sich immer stärker voneinander unterschieden. Auch bietet dieser „Grundkonsens“ die wichtigste Bestimmung über den Zweck der Kirche: Die Kirche existiert in erster Linie zur Anbetung Gottes, zur „Doxologie“, wie wir sagen würden. Von hier aus ergibt sich alles, was zum Auftrag der Kirche gehört, und dazu haben wir ein „Book of Common Prayer“, aus dem sich unsere grundlegende Lehre ableitet. „Legem credendi lex statuat supplicandi“ oder: „lex orandi lex credendi“ würden wir mit dem hl. Prosper von Aquitanien sagen. Abweichungen vom „Book of Common Prayer“ werden in bestimmten Situationen gelegentlich geduldet; aber im allgemeinen würden wir sagen, daß anglikanischer Gottesdienst nach diesem Buch abzuhalten ist, anglikanische Lehre von ihm hergeleitet werden und anglikanisches Leben durch ihn bestimmt sein müssen und daß anglikanische Geistliche gehalten sind, seinen Inhalt zu gebrauchen und mit innerer Zustimmung seine Worte im öffentlichen Gottesdienst zu sprechen und zu gebrauchen. Auch Ausmaß und Grenzen unserer Lehre werden bestimmt, indem man seinen Inhalt interpretiert. All das ist zutreffend zusammengefaßt im Bericht der Lambeth-Konferenz 1978 über die Grundlage anglikanischer Einheit. Dieser Bericht widmet seinen Hauptteil dem „Book of Common Prayer“ und schließt: „Wenn man herausfinden möchte, was die anglikanische Lehre charakterisiert, dann ist der einfachste Weg, sich den anglikanischen Gottesdienst anzusehen und anglikanische Lehre von dorther abzuleiten.“[1]
Der „Grundkonsens“ unter den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft und auch innerhalb der einzelnen Kirchen wird also durch das „Book of Common Prayer“ definiert. Wir erwarten deshalb im allgemeinen, daß andere Kirchen, die anglikanisch werden möchten – und einige sind es geworden –, das „Book of Common Prayer“ in irgendeiner Form annehmen. Jedoch erwarten wir keineswegs seine Annahme von anderen Kirchen, die zu unseren Partnern in der ökumenischen Gemeinschaft werden. Wir erwarten nicht, daß sie genauso werden wie wir. Für eine volle Kirchengemeinschaft anderer Kirchen mit Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft benutzen wir im allgemeinen das sogenannte „Lambeth-Quadrilateral“ oder „Chicago-Lambeth-Quadrilateral“, das in seiner frühesten Form von der Versammlung der Bischöfe der amerikanischen Episkopalkirche auf ihrer Tagung in Chicago 1886 und dann – mit leichten Abänderungen – in seiner endgültigen Form von der Lambeth-Konferenz 1888 angenommen wurde. Es nennt vier Punkte, Artikel oder Elemente des Glaubens, über die Einigkeit bestehen muß, wenn es um Wiedervereinigung der Anglikanischen Gemeinschaft mit anderen Kirchen geht: die Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments, das Apostolische und das Nizänische Glaubensbekenntnis, die Sakramente der Taufe und des Abendmahls und das historische Bischofsamt, „in der Art seiner Verwaltung den örtlichen Umständen angepaßt“.[2]

Historiker werden bei diesen vier Punkten eine Ähnlichkeit zu dem feststellen, was man gelegentlich die institutionellen Kennzeichen des Frühkatholizismus genannt hat, sofern die Kirche der patristischen Zeit versuchte, durch Einführung dieser Vorkehrungen das Evangelium im Römischen Reich zu verbreiten und sich gleichzeitig von Häretikern abzugrenzen. Man kann nicht beweisen, daß den Urhebern des Quadrilateral all das bewußt war; aber immerhin sprachen die Bischöfe, als sie diese vier Punkte 1886 in Chicago annahmen, von den „Prinzipien der Einheit, wie sie von der ungeteilten katholischen Kirche während der ersten Zeit ihres Bestehens vorgelebt wurden“.[3]
Seit damals hat es viele offizielle und inoffizielle Interpretationen des Quadrilaterals gegeben, besonders was den am meisten umstrittenen vierten Punkt über das historische Bischofsamt betrifft. Aber im allgemeinen haben die Lambeth-Konferenzen ebenso wie die Generalversammlungen der Episkopalkirche in den USA stets am Quadrilateral festgehalten und sich geweigert, das Quadrilateral als den für volle Koinonia oder Gemeinschaft mit anderen Kirchen erforderlichen „Grundkonsens“ durch etwas anderes zu ersetzen oder es auch nur nennenswert zu verändern. Es bildet z. B. die Grundlage für unsere offiziellen Beziehungen voller Gemeinschaft mit den altkatholischen Kirchen und auch für die neue und partielle „Interims-Abendmahlsgemeinschaft“ mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika. Seine vier Punkte sind nur ein Anfang, nicht schon Ziel und Ende. Sie sind Grundlage für ein Aufeinanderzugehen, und sie führen auf mehr hinaus, als sie im einzelnen besagen. Aber leider ist hier nicht der Ort, das Quadrilateral eingehender zu behandeln.[4]

II. Gedanke und Begriff des „Grundkonsenses“ in den bilateralen ökumenischen Dialogen der anglikanischen Kirchen

Nunmehr soll es um eine Analyse des „Grundkonsens“-Begriffs und ähnlicher Begriffe gehen, wie sie im Anglikanismus während der letzten beiden Jahrzehnte vor allem als Nebenprodukt unserer ökumenischen Dialoge begegnen. Mein Hauptaugenmerk gilt dabei dem anglikanisch/römisch-katholischen Dialog, wo der Begriff – mit Variationen in der Ausdrucksweise – am häufigsten gebraucht und diskutiert worden ist und die meisten Probleme aufgeworfen hat. Zuvor aber sei ein kurzer Blick dem anglikanisch/lutherischen Dialog gewidmet.

A) Der anglikanisch/lutherische Dialog

Die erste Phase des lutherisch/episkopalen Dialogs in den USA (LED I; 1969–1972) kommt zu dem Ergebnis, daß in verschiedenen „grundlegenden Bereichen (fundamentals) des Lebens und der Lehre der Kirche Übereinstimmung“ bestehe, und sagt im besonderen, daß trotz „einiger Unterschiede der Akzentuierung“ eine „grundlegende Übereinstimmung (fundamental agreement) in der heiligen Eucharistie“ erreicht sei.[5] Die zweite Phase (LED II; 1976–1980) bekräftigt, daß in der ersten Phase „substantielle (substantial) Bereiche der Übereinstimmung“ gefunden worden seien.[6] Man stellt fest, daß „in den Diskussionen von LED I und LED II Übereinstimmung in den Hauptlehren (chief doctrines) des christlichen Glaubens erzielt worden“ sei.[7] Von den

fünf Zusammenfassungen in LED II (Rechtfertigung, Evangelium, Gegenwart Christi im Abendmahl, Autorität der Schrift und Apostolizität) gebraucht nur die letzte eine Variante des „Grundkonsens"-Begriffs, um das erreichte Ergebnis zu beschreiben: Man spricht von der „substantiellen Übereinstimmung, die wir im Blick auf die Apostolizität der Kirche teilen". [8] Es wird auch von „Konvergenz" [9] und von „grundlegenden und weitreichenden (basic and extensive) Elementen der Übereinstimmung" [10] gesprochen, denen freilich auch „schwerwiegende Divergenzen" im Blick auf die „faktische Ordnung des geistlichen Amtes" gegenüberstehen und „die sich auch auf die Bedeutung erstrecken, die dem historischen Episkopat gemeinhin beigemessen wird". [11]
Was den internationalen Dialog zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und Lutherischem Weltbund betrifft, so fehlen in dessen erstem Bericht (Pullach-Bericht, 1972) [12] der „Grundkonsens"-Begriff und seine Äquivalente. Das gilt im wesentlichen auch vom Bericht der Anglikanisch-Lutherischen (europäischen) Kommission aus dem Jahre 1982. [13] Immerhin deutet sich hier etwas davon an, wenn es z. B. von der Rechtfertigung heißt: „Heute teilen wir ein gemeinsames Verständnis ihrer grundlegenden inhaltlichen Ausrichtung..." (# 18) oder wenn im Blick auf die Taufe „einige Grundüberzeugungen", die man teilt, unterstrichen und entfaltet werden (# 22 und ff.) und wenn man bei der Erörterung von ordiniertem Amt und Episkopat von einer „beträchtlichen" und „weitreichenden Übereinstimmung" spricht, die als „ausreichende Übereinstimmung" für die gegenseitige Anerkennung der Ämter gewertet wird (# 32 und 43). Auch im Verständnis von Kirche stimmen, so heißt es, „Anglikaner und Lutheraner in ihrem grundlegenden (ekklesiologischen) Ansatz" und im Blick auf „die Grundstruktur" der Kirche überein (# 44 und 49).

B) Der anglikanisch/römisch-katholische Dialog

Ungleich stärker als im anglikanisch/lutherischen Dialog tritt die „Grundkonsens"-Terminologie in der Arbeit der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC) hervor. Von hier ausgehend sind die entsprechenden Begriffe für den anglikanischen Sprachgebrauch der letzten beiden Jahrzehnte sehr wichtig geworden, haben aber auch Probleme aufgeworfen. Dabei muß man bedenken, daß das Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche die Aufmerksamkeit der Anglikaner in den letzten Jahren am meisten beschäftigt, ja gefesselt hat.
Ich werde mich im Folgenden auf den Schlußbericht der ersten Phase des anglikanisch/katholischen Dialogs (ARCIC I) konzentrieren [14], weil dieser Text die wichtigste Belegstelle für das Auftreten von Begriffen ist, die etwas wie einen „Grundkonsens" bezeichnen. Eine sorgfältige Analyse des Textes ist schon deswegen angebracht, weil es im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe heißt: „Es sei daran erinnert, daß es sich hier um Konsenserklärungen handelt: Alle Kommissionsmitglieder haben jedem Wort zugestimmt." [15] Ich glaube, man muß die Kommission beim Wort nehmen und davon ausgehen, daß sie ihre Terminologie sorgfältig überlegt hat.
Ich werde nun den Inhalt des Schlußberichts selbst, der 1982 veröffentlicht wurde, entlang seinen fünf chronologischen Schichten analysieren .

1. Schicht: Die Windsor-Erklärung zur „Lehre von der Eucharistie" (1971)

Im Vorwort zu dieser Erklärung, das als Vorwort lediglich die Autorität der beiden Vorsitzenden hinter sich hat, heißt es, daß die Kommission „Übereinstimmung (agreement) in wesentlichen Punkten eucharistischer Lehre erreicht" hat, daß „nichts Wesentliches übergangen wurde" und daß es die Absicht der Kommission war, „zu einem Konsens auf der Ebene des Glaubens zu kommen". [16]
Diese Behauptung wird durch die Erklärung selbst getragen, in der es einleitend heißt, das Dokument wolle „den von uns erreichten Konsens zum Ausdruck bringen", „einen substantiellen Konsens (substantial consensus) über Ziel und Bedeutung der Eucharistie", der „ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur organischen Einheit ist" (# 1). Hier wird nicht gesagt, daß man einen substantiellen Konsens erreicht habe. Gesagt wird nur, daß man einen „Konsens" erreicht hat. Freilich bleibt Raum für die Schlußfolgerung, es sei ein „substantieller Konsens" erzielt. Am Ende der Erklärung kommt die Kommission aber doch zu dem Schluß, „daß wir eine substantielle Übereinstimmung (substantial agreement) in der Lehre von der Eucharistie erreicht haben" (# 12). Warum man beschloß, an dieser Stelle von „Übereinstimmung" (agreement) statt von „Konsens" (consensus) zu reden, erfahren wir nicht, ebensowenig, ob zwischen „Konsens" und „Übereinstimmung" ein Unterschied besteht. Geht es hier um eine besondere theologische Feinheit oder nur um das Interesse sprachlicher Abwechslung? Wie dem auch sei – und die Ansichten der Kommissionsglieder, die ich befragt habe, sind unterschiedlich – , hier haben wir in der frühesten chronologischen Schicht des Schlußberichts von ARCIC I einen Begriff, ja sogar zwei, die im ökumenischen Sprachgebrauch der anglikanischen Kirche dem Begriff „Grundkonsens" am nächsten kommen: „substantieller Konsens" und „substantielle Übereinstimmung".

2. Schicht: Die Canterbury-Erklärung über „Amt und Ordination" (1973)

Hier stellen wir fest, daß die Kommission die Begriffe „substantieller Konsens" und „substantielle Übereinstimmung" nicht benutzt. Statt dessen ist einfach von „Konsens" und nunmehr auch von „grundlegender Übereinstimmung" (basic agreement; # 1) die Rede. Die Kommission erklärt nicht, weshalb sie es vorzog, jetzt von „grundlegender" statt von „substantieller" Übereinstimmung zu reden. Eine gewissen Definition dessen, was sie meint, findet sich am Schluß der Erklärung: „Was wir zu sagen haben, stellt den Konsens der Kommission in wesentlichen Fragen (essential matters) dar, in denen nach ihrer Überzeugung die Lehre keine Verschiedenheit zuläßt." Und kurz darauf wird abschließend von diesem Konsens gesagt, er sei ein „Konsens in Fragen, in denen Übereinstimmung für die Einheit unabdingbar ist" (# 17). Es zeigt sich also, daß nicht nur „Konsens" und „Übereinstimmung", sondern auch „grundlegend" und „substantiell" für die Kommission austauschbare Begriffe sind. Jedoch scheint es, als gebe sie dem Begriff „Übereinstimmung" (agreement) gegenüber dem Begriff „Konsens" einen gewissen Vorzug; denn wo sie direkt von ihren Erklärungen spricht, nennt sie die Windsor-Erklärung eine „substantielle Übereinstimmung" und die Canterbury-Erklärung eine „grundlegende Übereinstimmung".

3. Schicht: Die Venedig-Erklärung über „Autorität in der Kirche I" (1976)

Hier finden wir eine interessante Entwicklung. Zwei der bisherigen vier Begriffe sind jetzt verschwunden, nämlich „grundlegend" und „substantiell". Statt dessen begegnet ein völlig neuer Ausdruck, nämlich „bedeutsame Konvergenz" (significant convergence; # 25). Ob das nur geschieht, um die gleiche Sache bewußt mit einer Variation der Wortwahl auszusagen? Zunächst stelle ich fest, daß die Kommission gegen Ende der Erklärung davon spricht, daß die Konvergenz „theologisch" oder „dogmatisch" sei und daß sie diese Konvergenz „erfahren" – nicht „beschrieben" oder „aufgezeigt" – habe. Innerhalb des Gesamttextes kann die Kommission durchaus auch von „Konsens" und „Übereinstimmung" reden, die erreicht worden seien, und im Vorwort der beiden Vorsitzenden wird die Erklärung ebenfalls als „Konsens" bezeichnet. Aber von „substantiellem Konsens" oder „substantieller Übereinstimmung" ist nicht die Rede. Statt dessen wird der Begriff „bedeutsame Konvergenz" gebraucht, der offensichtlich nicht dasselbe meint.

Die Antwort, warum das so ist, bietet vermutlich das Vorwort der beiden Vorsitzenden, in dem es heißt: „Unser Konsens erstreckt sich über einen sehr breiten Bereich; auch wenn wir einige der Schwierigkeiten ... nicht ausräumen konnten."[17] Anscheinend ist es für die beiden Vorsitzenden möglich, einen „Konsens" zu haben, der nicht „substantiell" oder „grundlegend" und damit nicht ausreichend oder vollständig ist, sondern nur eine „bedeutsame Konvergenz" darstellt. Der Grund liegt offensichtlich in den vier schwierigen Ansprüchen, die der Papst erhebt und die in # 24 angeführt werden. Diese vier noch ausstehenden Probleme (Petrusfrage, „ius divinum" der Petrusnachfolge, päpstliche Unfehlbarkeit und unmittelbare universale Jurisdiktion des Papstes) sind die Punkte, an denen die ARCIC-Dokumente einer Identifizierung fundamentaler Unterschiede am nächsten kommen. Allerdings werden diese Unterschiede – mit Ausnahme bestimmer Aspekte der päpstlichen Unfehlbarkeit – später, in der fünften Schicht der Kommissionsarbeit, zu einem großen Teil überbrückt.

4. Schicht: Die „Erläuterungen" zur Windsor- und zur Canterbury-Erklärung (1979)

Diese „Erläuterungen" erweitern und erklären die bisherige Arbeit der Kommission. In der Erläuterung zur Canterbury-Erklärung begegnet die „Grundkonsens"-Terminologie nicht, wohl aber in der Erläuterung zur Windsor-Erklärung. Hier findet sich sogar zu Anfang ein ganzer Absatz zum Begriff „substantielle Übereinstimmung". Als Reaktion auf Anfragen wird erklärt, was dieser Begriff meint: „Damit ist gemeint, daß das Dokument nicht nur die Überzeugung all ihrer Mitglieder wiedergibt – d.h. eine Übereinstimmung ist –, sondern ihre einmütige Übereinstimmung ‚in wesentlichen Fragen, in denen die Lehre ihrer Meinung nach keine Verschiedenheiten zuläßt' (Canterbury-Erklärung über ‚Amt und Ordination', # 17) – d.h. also eine substantielle Übereinstimmung ist" (# 2).

Besonders wichtig für unseren Zusammenhang ist der zweite Teil dieser Definition, der den Begriff „substantiell" umschreibt. Er zitiert die Canterbury-Erklärung (s. o. „2. Schicht") und zeigt damit erneut, wenn auch auf indirekte Weise,

daß für die Kommission „substantiell" ganz klar dasselbe wie „grundlegend" bedeutet und beide Begriffe darum austauschbar sind.

Allerdings birgt diese Definition eine Unklarheit. Bedarf es bei einer „substantiellen" oder „grundlegenden Übereinstimmung" einer Übereinstimmung nur in einigen oder aber in allen wesentlichen Fragen? Wenn die Kommission von „wesentlichen Fragen" redet, „in denen die Lehre ... keine Verschiedenheit zuläßt", so könnte sie damit meinen, daß es noch andere „wesentliche Fragen" gibt, bei denen die Lehre durchaus Verschiedenheit zuläßt, oder daß noch andere „wesentliche Fragen" vorliegen, über die man sich bislang nicht dahingehend verständigt hat, ob die Lehre hier Verschiedenheit zuläßt. Später spricht die „Erläuterung" von einer „Divergenz in Fragen der Praxis und in den sich darauf beziehenden theologischen Urteilen, ohne daß ein gemeinsamer eucharistischer Glaube zerstört wird" oder von einer „Koexistenz auf der Basis eines wirklichen Konsenses hinsichtlich der wesentlichen Punkte eines eucharistischen Glaubens". Keine dieser Aussagen beantwortet jedoch die Frage, ob die Kommission der Meinung ist, „substantielle Übereinstimmung", „wirklichen Konsens" in allen oder nur in einigen wesentlichen Fragen erreicht zu haben.

Ein Punkt scheint allerdings klar zu sein: Die Kommission ist offenbar der Meinung, daß sie – zumindest für die Zwecke des Dialogs – bestimmen kann, was „wesentlich" ist und an welchen Punkten „die Lehre keine Verschiedenheit zuläßt". Die beiden Vorsitzenden hatten ja in ihrem Vorwort zur Windsor-Erklärung (s. o. „1. Schicht") geäußert, daß „nichts Wesentliches übergangen wurde". Es dürfte von Bedeutung sein, daß die Kommission selbst sich nicht dazu durchringen konnte, in ihrer „Erläuterung" zur Windsor-Erklärung den Begriff „substantielle Übereinstimmung" in solch kühner Weise zu definieren. Auch ging die Kommission nie so weit, daß sie gesagt hätte, in allen Übereinstimmungen auf allen fünf Schichten sei „nichts Wesentliches übergangen" worden. Auch das Gesamtvorwort und die Gesamteinleitung zum Schlußbericht behaupten das nicht.

Vielleicht ist dies der geeignete Ort, auf den kritischen Einwand hinzuweisen, der 1982 von der vatikanischen Glaubenskongregation gegen die Terminologie von ARCIC I erhoben wurde. Es heißt dort – und zumindest hier, so glaube ich, hat sie etwas Richtiges gesehen –, daß der Ausdruck „substantielle Übereinstimmung" im Schlußbericht von ARCIC I „zweideutig" sei; denn das englische Adjektiv „substantial" könne durchaus so verstanden werden, als meine es einfach „wirklich" oder „genuin", könne sich aber auch beziehen auf „wirklich wesentliche Punkte".[18]

Offenbar liegt hier ein Mangel an Klarheit im Gebrauch der Begriffe „substantielle" oder „grundlegende Übereinstimmung" vor, der von den Kommissionsmitgliedern gewiß nicht beabsichtigt war, der aber für die Rezeption der ARCIC-Texte in den beiden Kirchen eine Behinderung darstellt.

5. Schicht: Vorwort und Einleitung zum Schlußbericht, die „Erläuterung" zur Venedig-Erklärung über „Autorität in der Kirche I" und die Erklärung über "Autorität in der Kirche II" (1981)

All diese Dokumente tragen im Blick das Thema meiner Ausführungen nichts aus. Nur die „Einleitung" nimmt, aller früheren Verwirrung zum Trotz, den

umstrittenen Begriff wieder auf, indem sie behauptet, daß „substantielle Übereinstimmung in diesen trennenden Fragen (die der Bericht behandelt) heute möglich ist" (# 2). Schließlich gibt es noch einen Schlußteil, in dem es interessanterweise heißt: „Wir hoffen, in der Substanz unserer Übereinstimmung nicht nur Katholiken und Anglikaner, sondern alle Christen zu überzeugen . . ."[19] Was, so können wir nur fragen, ist die „Substanz" einer „substantiellen Übereinstimmung"?

Zusammenfassung

Die Analyse der fünf chronologischen Schichten des Schlußberichts von ARCIC I hat gezeigt, daß hier – unbeschadet gewisser Unklarheiten – eine dem „Grundkonsens"-Begriff ähnliche Begrifflichkeit ausführlich benutzt wurde. Der Schlußbericht stellt damit für Anglikaner das erste Auftreten einer Konsens-Terminologie dar, die für den ökumenischen Dialog des Anglikanismus sehr wichtig ist.

Zur Rezeption des anglikanisch/katholischen Schlußberichts in den Kirchen

Die Bedeutung dieser Terminologie zeigt sich auch nach der Veröffentlichung des Schlußberichts bei dem Bemühen um seine Rezeption in den beiden Kirchen. In den Fragen, die vom vatikanischen Einheitssekretariat und vom Anglikanischen Konsultativrat im Blick auf die Rezeption des Schlußberichts an ihre jeweiligen Kirchen gestellt werden, begegnet eine ähnliche Begrifflichkeit: Die Kirchen wurden gebeten zu prüfen, ob die Inhalte des Schlußberichts „in ihrer Substanz übereinstimmend sind (consonant in substance) mit dem Glauben – dem der Anglikaner und dem der römisch-katholischen Kirche".[20] (Dabei sei hingewiesen auf die Ähnlichkeit und Differenz zum Sprachgebrauch der Übereinkunft zwischen Episkopalen und Lutheranern in den USA, die etwa zur gleichen Zeit getroffen wurde und in der es heißt, daß „die grundlegende Lehre (basic teaching) der jeweiligen Kirche übereinstimmend mit dem Evangelium (consonant with the Gospel) und in ausreichendem Maße (sufficiently) vereinbar mit der Lehre der jeweiligen Kirche ist", um partielle „Interims-Abendmahlsgemeinschaft" unter ihnen herzustellen.)[21]

Der Ausdruck „in der Substanz übereinstimmend" (consonant in substance) bezieht sich vermutlich ganz bewußt auf die im Vorausgegangenen analysierte Terminologie des Schlußberichts, besonders auf seinen Begriff der „substantiellen" oder „grundlegenden Übereinstimmung". In der Einführung des Adjektivs „consonant" (übereinstimmend, übereinklingend, konsonant) dürfte eine Weiterentwicklung liegen. Die Kirchen werden nicht gefragt, ob der Schlußbericht einen „Grundkonsens" über den Glauben selbst ausdrückt. Vielmehr geht es darum, ob die Inhalte des Berichts sich „in ihrer Substanz" mit dem Glauben, wie jede der beiden Kirchen ihn versteht, „in Einklang" befinden. Die Kirche von England definierte in ihrer Antwort den Ausdruck „in der Substanz übereinstimmend" als „substantiell in Harmonie mit dem Glauben der Anglikaner". Meine eigene Kirche, die Bischöfliche Kirche in den USA, entschied sich in ihrer Antwort für ein Verständnis dieses Ausdrucks als Hinweis darauf, daß – einmal – „kein Teil des Schlußberichts dem anglikanischen Glauben explizit widerspricht", und daß – zum anderen – es um „eine Übereinstimmung im Glauben (geht), die eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise und der Akzentsetzung nicht ausschließt".[22] Sie fand, daß der Schlußbericht „ausreichend" (sufficiently) mit der Substanz ihres Glaubens in Übereinklang stehe, „um weitere Gespräche zu rechtfertigen und eine Basis zu bieten für weitere Schritte" auf dem Weg zur Einheit.[23] Die Antwort der katholischen Hierarchie in den USA fand, daß „im Blick auf die Rolle des ordinierten Amtsträgers in der Eucharistie" und im Blick auf „die Realpäsenz des Herrn in der Eucharistie" der Schlußbericht in der Substanz übereinstimmend sei mit dem Glauben der katholischen Kirche.[24] In meinem Lande äußerten sich also beide Kirchen zurückhaltend positiv zu der von der Kommission erreichten Übereinstimmung. Vermutlich spielte dabei mit, daß jede der beiden Kirchen irgendwie erwartet, es werde im Jahre 1988 auf internationaler Ebene zu einer definitiven Antwort auf den Schlußbericht kommen.[25]

Anmerkungen

1 Report on the Basis of Anglican Unity, in: The Report of the Lambeth Conference 1978, London 1978, 99.
2 Book of Common Prayer, Sektion über „Historical Documents of the Church".
3 Ib.
4 Weiteres dazu s. J. Robert Wright (Hg.), Quadrilateral at One Hundred. Essays on the Centenary of the Chicago-Lambeth Quadrilateral 1886/88-1986/88, Cincinnati/London/Oxford 1988.
5 Lutheran-Episcopal Dialogue. A Progress Report. Cincinnati 1972, 23.
6 Lutheran-Episcopal Dialogue. Report and Recommendations. Cincinnati 1981, 54.
7 Ib., 57.
8 Ib., 31.
9 Ib.
10 Ib., 41.
11 Ib. Die dortige Anm. 9 (S.43) benennt diese Divergenzen.
12 Der Pullach-Bericht ist abgedruckt in: H. Meyer u.a.(Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931–1982. Paderborn/Frankfurt 1983, 54–76.
13 Anglikanisch-Lutherische Europäische Kommission. Bericht. Helsinki, August/September 1982. Lutherischer Weltbund, Genf 1983.
14 Abgedruckt in H. Meyer (s.o. Anm. 12), 133–190.
15 Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report. Windsor, September 1981. North American Edition, Cincinnati/Washington 1982, IV.
16 H. Meyer (s.o. Anm. 12), 139.
17 Ib., 159/160.
18 Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation zum anglikanisch-katholischen Dialog. Abgedruckt z.B. in: MdKI 33 (1982), 76.
19 H. Meyer (s.o. Anm. 12), 189.
20 Report of the Standing Commission on Ecumenical Relations to the General Convention of the Episcopal Church, 1985, in: Ecumenical Bulletin 71 (May-June 1985), 19.
21 The Lutheran-Episcopal Agreement: Commentary and Guidelines. Division for World Mission and Ecumenism, Lutheran Church in America, New York 1983, 8.
22 Report of the Standing Commission (s.o. Anm. 20), 19.
23 Ecumenical Bulletin 74 (Nov-Dec 1985), 13.

24 Evaluation of the ARCIC Final Report (durch die National Conference of Catholic Bishops in the USA), in: Origins 14/25 (6 Dec. 1983), 410; 412.

25 Von seiten der Herausgeber dieses Bandes sei hier vermerkt, daß es in der 8. Resolution (Anglican-Roman Catholic International Commission ARCIC) der Lambeth-Konferenz von 1988 u. a. heißt: „Diese Konferenz anerkennt, daß die Gemeinsamen Erklärungen von ARCIC I über ‚Eucharistische Lehre, Amt und Ordination' und ihre ‚Erläuterungen' in ihrer Substanz übereinstimmend (consonant in substance) sind mit dem Glauben der Anglikaner, und ist der Meinung, daß diese Übereinstimmung eine hinreichende Grundlage (sufficient basis) bietet, den nächsten Schritt zu tun zu einer in der Übereinstimmung im Glauben gründenden Versöhnung unserer Kirchen" (The Truth shall Make you Free. The Lambeth Conference 1988. The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops, London 1988, 210).

Lehre und Meinungen

Notwendige Übereinstimmungen und zulässige Unterschiede aus wesleyanischer und methodistischer Sicht

GEOFFREY WAINWRIGHT

I. Übereinstimmung und Verschiedenheit nach John Wesley

Liberale Methodisten reißen Wesleys Ausspruch „Wir denken und lassen denken" aus dem Zusammenhang und machen ihn zum Befürworter eines sentimentalen Ökumenismus oder gar eines religiösen Indifferentismus. Sie vergessen, daß Wesleys Großmut sich beschränkte auf „Meinungen, die das Christentum nicht an der Wurzel treffen", wie es im vollen Wortlaut jenes Ausspruchs heißt: „Wir glauben, daß Christus der ewige, höchste Gott ist; und darin unterscheiden wir uns von den Sozinianern und Arianern. Doch im Blick auf alle Meinungen, die das Christentum nicht an der Wurzel treffen, denken wir und lassen denken".[1] Wesley zeigte also keinerlei Laxheit gegenüber den „wesentlichen Lehren" des christlichen Glaubens, auch nicht gegenüber den „Hauptlehren" des Methodismus. Er nimmt damit formal die reformatorische Unterscheidung zwischen den „unwesentlichen Dingen" oder „Adiaphora" und den „grundlegenden Artikeln" auf.

Das zeigt sich auch in vielen anderen Zusammenhängen. In seiner großherzigen Predigt über „Ökumenische Gesinnung" (Catholic Spirit) aus dem Jahre 1749/50, in der er den Baptisten und römischen Katholiken (um nur die zu nennen) die Hand entgegenstreckte und zu gegenseitiger Achtung und Liebe aufrief, sagt er, daß „eine wahrhaft ökumenische Gesinnung beständig ist wie die Sonne in ihrem Urteil über die Hauptstücke der christlichen Lehre"; er setzt voraus, daß die, die sich in ökumenischer Gesinnung üben, zumindest die „Grundelemente des Evangeliums Christi" gemeinsam haben.[2] Und in seinem „Brief an einen römischen Katholiken" (Letter to a Roman-Catholic) von 1749, in dem Wesley, um gegenseitige Mißverständnisse und Haß zu überwinden, den Glauben und die Praxis „eines wahren Protestanten" darlegt, heißt es, ein „wahrer Protestant" könne „seinen Glauben in Worte fassen", die auf eine Weiterführung des nizänisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses hinauslaufen. Er fährt fort: „Beachte die äußeren Bräuche, wie es dir gefällt, aber setze dein ganzes Vertrauen auf (Gott), ehre seinen heiligen Namen und sein Wort und diene ihm treu an allen Tagen deines Lebens ... Tu alles als dem Herrn, als ein Gott dargebrachtes und in Christus Jesus wohlgefälliges Opfer ... Dies und dies allein ist die alte Religion. Das ist wahres Urchristentum."[3]

Was den Methodismus selbst anbelangt, so schreibt Wesley in seinen „Erläuterungen der Prinzipien eines Methodisten" (The Principles of a Methodist Farther Explained) von 1746: „Unsere Hauptlehren, die alles übrige umfassen, sind drei: die Lehre von der Buße, vom Glauben und von der Heiligkeit. Die erste von ihnen betrachten wir als die Eingangshalle der Religion; die zweite als die Tür; die dritte ist die Religion selbst."[4] An anderer Stelle beschreibt er eben diese Lehrtrias als Lehre von der Erbsünde, vom Gnadenwerk Christi und vom Werk des Geistes.

Im Blick auf das erste Glied dieser Trias heißt es: „Eine Leugnung der Erbsünde widerspricht dem Hauptziel des Evangeliums, nämlich den eitlen Menschen zu demütigen und sein ganzes Heil Gottes freier Gnade zuzuschreiben. Auch können wir, in der Tat, diese Lehre nicht fallen lassen, ohne zugleich den größten Teil, wenn nicht gar alle wesentlichen Lehren des christlichen Glaubens preiszugeben. Wenn wir das aufgeben, können wir weder die Rechtfertigung durch die Verdienste Christi noch die Erneuerung unserer Natur durch seinen Geist aufrechterhalten."[5]
Was das zweite, die Lehre vom Glauben anbetrifft, so ist der Glaube das Mittel, durch das wir die Rechtfertigung erhalten. Bei der Auslegung des Textes „Der Herr – unsere Gerechtigkeit" vergleicht Wesley dessen grundlegende Wahrheit formal und inhaltlich mit dem, was Luther über die Rechtfertigung durch den Glauben sagt: „‚Der Herr – unsere Gerechtigkeit': Dies ist eine Wahrheit, die zutiefst das Wesen des Christentums berührt und in gewisser Weise sein ganzes Gerüst trägt. Von ihr kann zweifellos gesagt werden, was Luther von einer eng damit verbundenen Wahrheit sagt: Sie ist der ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae', d.h. damit steht oder fällt die christliche Kirche. Sie ist gewiß der Grundpfeiler und das Fundament des Glaubens, aus dem allein das Heil kommt, des katholischen oder universalen Glaubens, der bei allen Kindern Gottes zu finden ist . . ."[6]
Im Blick auf die Lehre von der Heiligung schließlich, das Gnadenwerk des Heiligen Geistes, gilt: „Diese Lehre ist das große Depositum, das Gott in die Hände der Menschen gelegt hat, die man ‚Methodisten' nennt; und um vor allem dies zu verkündigen, scheint Er uns ins Leben gerufen zu haben".[7]
Der Gebrauch des Begriffs „grundlegend" (fundamental) hat bei Wesley verschiedene Nuancen. Inhaltlich gesehen meint er „die entscheidende Grundlage aller Segnungen Gottes, seien sie zeitlich oder ewig, den Herrn Jesus Christus, seine Gerechtigkeit und sein Blut, was er für uns getan und was er für uns gelitten hat"[8]. Dementsprechend kann Wesley im Zusammenhang mit dem Zuspruch und der Aneignung des Heils von „der Verbindung und Harmonie zwischen jenen großen grundlegenden Lehren wie Erbsünde, Rechtfertigung durch den Glauben, Wiedergeburt, innere und äußere Heiligkeit" sprechen.[9] Im Blick auf die christliche Erfahrung kann „Grundlage" die Bedeutung von „Basis" haben, von der aus man dann zur Vollendung fortschreitet. Das würde erklären, warum in einem Satz der Predigt über „Die Wiedergeburt" nur von dem Anfang der Rechtfertigung und Wiedergeburt die Rede ist: „Wenn irgendwelche Lehren im Gesamtbereich des Christentums zu Recht als grundlegend bezeichnet werden können, dann sind es zweifellos diese beiden: die Lehre von der Rechtfertigung und von der Wiedergeburt."[10] Was die formale Norm anbetrifft, so schreibt Wesley: „Welches war ihre (sc. der Methodisten) grundlegende Lehre? Daß die Bibel die ganze und alleinige Richtschnur des christlichen Glaubens und der christlichen Praxis ist."[11]
In all dem blieb Wesley von ganzem Herzen der offiziellen Lehre der Kirche von England treu und erwartete von seinen Predigern und seinen Anhängern das gleiche. Als ein einfacher Presbyter der anglikanischen Kirche konnte er weder die Kirchengemeinschaft erklären noch brechen. Doch er suchte für die Methodisten sowohl freundliche Verbindung als auch praktische Zusammenarbeit, sei es innerhalb der Kirche von England oder darüber hinaus. Von seiner Seite jedoch

gab es gewisse Bedingungen. So stellte er bald nach seiner „evangelischen Bekehrung", die die Herrnhuter mitbewirkt hatten, seine Beziehungen zu ihnen ein, und zwar aufgrund ihrer Lehre des „Stillhaltens", der quietistischen Haltung, wonach die, die noch nicht die volle Glaubensgewißheit haben, sich der Gnadenmittel enthalten. Und 1741 brach er die evangelistische Zusammenarbeit mit seinem jüngeren Freund George Whitefield ab wegen dessen calvinistischer Prädestinationslehre. In seiner hitzigen Predigt von 1739/40 über die „freie Gnade", die nie in seine „Lehrpredigten" (Standard Sermons) aufgenommen wurde, zog er über die Prädestinationslehre her als „einer direkten und offenkundigen Tendenz, die ganze christliche Offenbarung über Bord zu werfen"[12].
Von 1740 an behandelte Wesley den Methodismus als eine embryonale Denomination, die noch nicht den Mutterleib des Anglikanismus verlassen hatte. Die Trennung vollzog sich langsam; und es dauerte tatsächlich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, bevor die britischen Wesleyaner den Namen Kirche im Unterschied zu „connexion" (Verbundsystem örtlicher Gemeinschaften und herumziehender Prediger) annahmen. Weihnachten 1784 jedoch hatten die Amerikaner sich als Methodistische Episkopalkirche konstituiert. Neben seinen „Standard Sermons" und den „Erklärenden Anmerkungen zum Neuen Testament" (Explanatory Notes upon the New Testament), die er kraft englischen Gesetzes für seine Konferenz und seine Gemeinschaften als theologischen Leitfaden aufgestellt hatte, gab Wesley den amerikanischen Methodisten auch seine Kurzfassung der Neununddreißig Artikel (auf vierundzwanzig reduziert) und seine eigene Kurzfassung des „Book of Common Prayer" („The Sunday Service"). Er hinterließ beiden Seiten des Atlantik eine „Sammlung von Liedern für den Gebrauch der Leute genannt Methodisten" (Collection of Hymns for the Use of the People called Methodists 1780), die zwar nirgendwo einen verfassungsmäßigen Status erhielt, die aber für Wesley „alle wichtigen Wahrheiten unserer allerheiligsten Religion, sowohl spekulativer als auch praktischer Art enthielt".
Da diese Dokumente unterschiedlichen literarischen und theologischen Gattungen angehören, ist es nicht leicht, aus ihnen eine einzige umfaßende Aussage über das herauszukristallisieren, was für die methodistische Lehre notwendig und ausreichend ist. Doch es scheint klar zu sein, daß Wesley den orthodoxen katholischen Glauben, so wie er in der Kirche von England reformiert worden war, gemäß der Schrift, den Glaubensbekenntnissen und den Kirchenvätern, beibehalten und ausbreiten wollte. Als zum Wesen des Christentums gehörig (er gebrauchte das Wort „essential"), hielt er eindeutig fest an Gott, der Heiligen Dreieinigkeit, Ursprung und Ziel des menschlichen Heils; am Wirken Christi und des Heiligen Geistes bei unserer Erlösung und ihrer applicatio; und am Zustand des Menschen, seiner Bedürftigkeit und seiner Berufung, einschließlich – wie schon gesagt – der Erbsünde, der Rechtfertigung der Gläubigen und ihrer Heiligung und Verherrlichung. Sollten methodistische Denominationen verfassungsmäßig von diesen Lehren abweichen, könnten sie nicht mehr den legitimen Anspruch erheben, Wesleyaner zu sein.
Das ist das wesentliche Erbe, das methodistischen Denominationen für ihr Leben und ihre Mission zur Verfügung stand und mit dem sie seit Wesleys Zeiten theoretisch und praktisch ihre eigenen ökumenischen Beziehungen zu regeln hatten.
Zu diesen wesentlichen Lehren und zu Wesleys Verständnis und Praxis dieser Lehren gehören auch bestimmte Unterscheidungen und Ziele, die ins Spiel kom-

men, wenn es gilt, das Wesen des Glaubens im alltäglichen Leben der methodistischen Denominationen und – worum es uns hier vornehmlich geht – in ihren ökumenischen Beziehungen zu anderen kirchlichen Gemeinschaften bei ihrem Bemühen um christliche Einheit dynamisch zu interpretieren.
Dazu gehört erstens die Unterscheidung zwischen Lehre und Meinungen. Erstere läßt keine Unterschiede zu, letztere mögen voneinander abweichen. So gestand Wesley später ein, daß er zur Zeit seines Bruches mit Whitefield die calvinistische Prädestinationslehre „nicht als eine Meinung, sondern als einen gefährlichen Irrtum" betrachtet hatte. Es ist jedoch interessant, daß Wesley in seinem Brief vom 14. Mai 1765 an John Newton bereit war, sie unter die „Meinungs"-Fragen einzuordnen, in denen Christen sich voneinander unterscheiden können, solange sie „mit einer Liebe zu Christus und seinem Werk der Gnade vereinbar sind". Wesley war zu einem Umdenken überzeugt worden durch die Bekanntschaft mit Calvinisten, darunter Newton selbst, die „wirkliche christliche Erfahrung haben". Übrigens war Wesley, ganz unparteiisch, bereit, seine eigene Lehre von der Vollkommenheit, die er Newton gegenüber als „den Hauptstreitpunkt zwischen uns beiden" bezeichnete, als „Meinung" zu qualifizieren. Diese besonderen Beispiele der Prädestination und der Vollkommenheit werden in ihrer ganzen Bedeutung klar, wenn man sich bewußt macht, daß die häufigsten Partner der Methodisten in Kirchenunionsverhandlungen Denominationen aus der reformierten Familie waren. Doch wie immer spezifische Verhandlungen bestimmte Fragen entweder der „Lehre" oder den „Meinungen" zuordnen mögen (wobei natürlich so konsequent wie möglich vorgegangen werden muß – darum sind „multilaterale" Dialoge so wichtig), die Unterscheidung zwischen beiden behält grundsätzliche Bedeutung, wenn es um die Sache der christlichen Einheit geht.
Das zweite, was Methodisten von Wesley übernehmen werden, betrifft die Bedeutung soteriologischer Zusammenhänge. Hier liegt zum Beispiel der Grund dafür, daß Wesley sich Arianern, Semi-Arianern und Sozinianern verweigerte und auf einer ungekürzten Trinitätslehre bestand. So heißt es in seiner späten Predigt „Über die Dreieinigkeit":
„Es gibt hunderttausend Fehler, die mit wahrer Religion vereinbar sein mögen und über die jeder aufrichtige und rücksichtsvolle Mensch denkt und denken läßt. Doch es gibt einige Wahrheiten, die wichtiger sind als andere. Es scheint einige zu geben, die von tiefgreifender Bedeutung sind. Ich nenne sie nicht ‚fundamentale' Wahrheiten, denn das ist ein zweideutiges Wort. Darum hat es so viele Auseinandersetzungen über die Anzahl der ‚fundamentalen Wahrheiten' gegeben. Doch es gibt zweifellos einige, die zu wissen uns gebührt, weil sie eng mit lebendiger Religion verbunden sind. Und zu ihnen können wir zweifellos die oben erwähnten zählen: ‚Es gibt drei, die im Himmel aufgezeichnet sind, der Vater, das Wort und der Heilige Geist. Und diese drei sind eins'... Das Wissen um den dreieinigen Gott ist mit jedem wahren christlichen Glauben, jeder lebendigen Religion verbunden ... Ich weiß nicht, wie irgend jemand ein gläubiger Christ sein kann, wenn er nicht (wie Johannes sagt) ‚dieses Zeugnis in sich (hat)'; wenn nicht ‚der Geist Gottes mit seinem Geist bezeugt, daß er ein Kind Gottes ist' – das heißt, wenn nicht Gott der Heilige Geist bezeugt, daß Gott der Vater ihn kraft der Verdienste Gottes des Sohnes angenommen hat – und er nicht dank dieses Zeugnisses den Sohn und den Heiligen Geist ehrt ‚wie er den Vater ehrt'. Nicht, daß jeder Christ dessen *gewahr würde*, anfangs vielleicht nicht einmal einer von zwanzig; doch wenn man irgendeinem von ihnen ein paar Fragen stellt, wird man leicht herausfinden, daß es inbegriffen ist in dem, was er glaubt."[13]

Dieses Beispiel ist für uns nicht ohne wesentliches Interesse in einer Zeit, wo die Trinitätslehre aus verschiedenen Gründen bedroht ist und alle Aussicht hat, erneut, wie im 4. Jahrhundert, wo die Argumentation von Athanasius und Basilius im wesentlichen auch soteriologisch war, zum „articulus stantis et cadentis ecclesiae" zu werden.[14] In allen Fragen, bei denen es um Lehre oder Meinung ging, legte Wesley in der Tat ein starkes soteriologisches Interesse am Inhalt des Evangeliums, seiner Verkündigung, seiner Aufnahme und seiner Einmündung in jene Heiligkeit an den Tag, ohne die niemand den Herrn schauen wird.
Das dritte, was die Methodisten Wesley verdanken, ist eine Ermutigung, um der Einheit in der Evangelisation und Mission willen ihre Toleranz bis zum Äußersten auszudehnen. Diese Einstellung Wesleys wird deutlich in seinem Brief vom 19. April 1764 an „verschiedene Geistliche" calvinistischer Überzeugung in der Kirche von England, worin er – wenn auch ohne Erfolg – versuchte, sie für ein missionarisches Bündnis zu gewinnen. Die gleiche Haltung bestimmte seine Auffassung von der Kirchenordnung, wie sie in seinem Brief an „John Smith" vom 25. Juni 1746 zum Ausdruck kommt:
„Was ist das Ziel aller kirchlichen Ordnung? Ist es nicht, Seelen von der Macht des Teufels zu Gott zu bringen und sie in seiner Furcht und Liebe aufzuerbauen? Ordnung ist demnach nur insofern nützlich, als sie diesem Ziele dient; und wenn sie dies nicht tut, ist sie wertlos."[15]
Die Methodisten fühlen sich dem modernen ökumenischen Motto *ut omnes unum sint*, „damit die Welt glaubt" verbunden. Es ist vor allem diese missionarische Motivation, die sowohl britische als auch amerikanische Methodisten dazu bewogen hat, sich am Ökumenischen Rat der Kirchen zu beteiligen, und die insbesondere Kirchen britisch-methodistischen Ursprungs in die Richtung einer organischen Einheit mit Kirchen anderer konfessioneller Traditionen getrieben hat.

II. Lehre und Einheit der Kirche in Unionsverhandlungen und bilateralen Dialogen methodistischer Kirche

Wesleys und die methodistische Auffassung von Übereinstimmung und Verschiedenheit spiegelt sich wider in der heutigen ökumenischen Theorie und Praxis methodistischer Kirchen. Zwei Bereiche sollen hier anhand einiger Beispiele kurz ins Auge gefaßt werden: einmal die Unionsverhandlungen, an denen Methodisten teilgenommen haben und noch teilnehmen, zum anderen die internationalen bilateralen Dialoge, die der Methodistische Weltrat mit anderen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften führt.

1) Unionsverhandlungen und Unionsbildungen

Abgeschlossene Unionsbildungen von Methodisten mit Presbyterianern und Kongregationalisten gibt es in Kanada und Australien. In der Kirche von Südindien haben sich Methodisten britischen Ursprungs mit Presbyterianern, Kon-

gregationalisten und in diesem Falle auch Anglikanern zusammengeschlossen. Das Unionsprojekt zwischen der Britischen Methodistischen Kirche und der Kirche von England scheiterte. In den USA nehmen gegenwärtig vier methodistische Kirchen – die Vereinigte Methodistische Kirche, die Afrikanische Methodistisch-Bischöfliche Kirche, die Afrikanische Methodistisch-Bischöfliche Zions-Kirche und die Christliche Methodistisch-Bischöfliche Kirche – im Rahmen der „Consultation on Church Union" teil an der „Suche nach einer vereinenden Kirche Christi" (Church of Christ Uniting); die übrigen Partner gehören der anglikanischen, der presbyterianisch-reformierten und der kongregationalistischen Tradition an.
Hier sei auf drei Beispiele solcher Unionsbildungen und Unionsprojekte hingewiesen:

a) Die Vereinigte Kirche von Kanada

Die Unionsbasis der Vereinigten Kirche von Kanada (1924–1925) beginnt ihren Lehrteil mit den Worten:
„Wir, die Vertreter der presbyterianischen, der methodistischen und der kongregationalistischen Zweige der Kirche Christi in Kanada legen hiermit den wesentlichen Inhalt (substance) des christlichen Glaubens dar, so wie er unter uns allgemein vertreten wird. Wir tun dies, indem wir uns auf den von den Aposteln und Propheten gelegten Grund stützen, da Jesus Christus selbst der Eckstein ist. Wir bekräftigen unseren Glauben an die Schriften des Alten und Neuen Testaments als die Hauptquelle und höchste Norm des christlichen Glaubens und Lebens. Wir erkennen die Lehre der großen Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche an. Wir bekunden darüber hinaus unsere Treue gegenüber den evangelischen Lehraussagen der Reformation, wie sie gemeinsam in den Lehrnormen dargelegt sind, die von der Presbyterianischen Kirche in Kanada, der Kongregationalistischen Vereinigung von Ontario und Quebec und der Methodistischen Kirche angenommen worden sind. Wir fügen die nachfolgende Erklärung als eine kurze, in ihrem wesentlichen Inhalt (substance) mit der Lehre der Heiligen Schrift übereinstimmende Zusammenfassung unseres gemeinsamen Glaubens bei und empfehlen sie den Mitgliedern und Anhängern der in Unionsverhandlung stehenden Kirchen zu sorgfältigem Studium".
Es folgen zwanzig Artikel, die den Bereich christlicher Glaubenslehre von Gott, Schöpfung und Vorsehung über Christus, den Heiligen Geist, Glaube und Buße, Rechtfertigung und Sohnschaft bis hin zu Kirche, Amt, kirchlicher Verfassung, Auferstehung, Jüngstem Gericht und christlichem Dienst behandeln.[16]

b) Die Kirche von Südindien

Diese 1947 gebildete Kirche soll – nach ihrer Unionsgrundlage – „eine umfassende Kirche" sein, und „ihre Glieder sollen in fester Bindung an die Grundlagen des Glaubens und der Ordnung der Kirche weitgehende Freiheit der Meinung in allen anderen Dingen haben und weitgehende Freiheit des Handelns im Blick auf die Unterschiede der Glaubens-Praxis, soweit sie mit dem allgemeinen Rahmen der Kirche als einem gegliederten Leib vereinbar sind".

Der „Glaube der Kirche" wird folgendermaßen dargestellt:
„Die sich vereinigenden Kirchen erkennen die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als alle heilsnotwendigen Dinge enthaltend und als die höchste und entscheidende Norm des Glaubens an und bekennen, daß die Kirche immer bereit sein muß, sich selbst in Übereinstimmung mit der Lehre der Schrift, so wie der Heilige Geist sie offenbaren wird, zu korrigieren und zu reformieren.
Sie nehmen auch das Apostolische Glaubensbekenntnis und das sogenannte Nizänische Glaubensbekenntnis als Zeugnis und Schutz dieses Glaubens an; und sie erkennen dankbar an, daß dieser Glaube ständig durch den Heiligen Geist in der Erfahrung der Kirche Christi bestätigt wird.
Sie glauben an Gott, den Vater, den Schöpfer aller Dinge, durch dessen Liebe wir bewahrt werden.
Sie glauben an Jesus Christus, den Fleisch gewordenen Sohn Gottes und Erlöser der Welt, in dem allein wir aus Gnade gerettet werden, gerechtfertigt von unseren Sünden durch den Glauben an ihn.
Sie glauben an den Heiligen Geist, durch den wir geheiligt und in Christus und in der Gemeinschaft seines Leibes auferbaut werden.
In diesem Glauben beten sie den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, einen Gott in der Dreieinigkeit und die Dreieinigkeit in der Einheit an."
In einer Anmerkung heißt es dazu: „Die sich vereinigenden Kirchen erkennen die grundlegenden Wahrheiten, wie sie in den oben erwähnten Glaubensbekenntnissen enthalten sind, als hinreichende Basis der Vereinigung an; sie verlangen jedoch damit nicht die Zustimmung der einzelnen Gläubigen zu jedem Wort und jedem Satz in ihnen; sie wollen damit auch nicht eine angemessene Freiheit der Interpretation ausschließen oder behaupten, daß diese Glaubensbekenntnisse ein vollständiger Ausdruck des christlichen Glaubens sind."

c) Der anglikanisch-methodistische Unionsplan in England

Dieser Unionsplan, der von der Britischen Methodistischen Konferenz zweimal gebilligt wurde, scheiterte am zweimaligen Einspruch (1969 und 1972) einer Minderheit des niederen Klerus der Kirche von England. In dem vorausgehenden Bericht der Anglikanisch-Methodistischen Einheitskommission von 1968 hieß es: „Ohne Zweifel gab es in der Vergangenheit Unterschiede in den Aussagen und den Akzentsetzungen, verschärft durch die entstellende Wirkung selbstrechtfertigender Polemik und schlecht geführter Auseinandersetzungen in beiden Kirchen. Der Verlauf ihrer Geschichte seit ihrer Trennung hat dies praktisch unvermeidlich gemacht. Doch wir sind davon überzeugt, daß jeder Eindruck einer größeren Spannung zwischen den beiden Kirchen im Blick auf Lehrfragen oder der Eindruck einer lehrmäßigen Unsicherheit in einer Kirche oder in beiden Kirchen zur Zeit völlig falsch wäre. Wie schon gesagt, setzen unsere Unterschiede in Einzelfragen an jedem Punkt weiterreichende und grundlegendere Übereinstimmungen voraus; und wenn im Geist der Gemeinschaft auf beiden Seiten einige traditionelle Standpunkte und Antithesen überprüft werden, dann wird – davon sind wir überzeugt – ein bislang unerwartetes Maß an theologischer Übereinstimmung erkennbar werden. Es fällt auf, daß Anglikaner und Methodisten bei ökumenischen Diskussionen wiederholt feststellen, daß sie in wesentlichen Lehrfragen übereinstimmen."

Der Bericht versucht dies deutlich zu machen in Ausführungen über „Schrift und Tradition“, „Der Platz der historischen Glaubensbekenntnisse in beiden Kirchen“, „Die Prinzipien der Reformation in beiden Kirchen“, „Die Lehre vom heiligen Abendmahl“ und sogar über „Die Lehre vom Amt in beiden Kirchen“. In diesem letzten Text heißt es am Schluß: „Wir sind davon überzeugt, daß in dieser Sache wie auch in den übrigen Lehrfragen, mit denen wir zu tun hatten, eine hinreichende Übereinstimmung in der Lehre gegeben ist, um ein Fortschreiten auf dem Wege zur Vereinigung zu rechtfertigen.“ Man rechnete mit einem Fortschritt im Blick auf „eine größere Einheit in Lehrfragen“:
„Eine Vereinigung von Kirchen zu planen, erfordert Realismus; darum muß man den in Lehrfragen bestehenden Spannungen offen ins Auge sehen. Doch das Ziel ist Einheit in Wahrheit; darum können unsere derzeitigen Spannungen nicht als endgültig betrachtet werden. In unseren Lehrgesprächen haben wir uns bemüht, diese beiden Prinzipien zu beachten; und wir setzen unsere Hoffnung darauf, daß weiter reichende und tiefer gehende Übereinstimmungen erreicht werden, wenn wir nun in der ersten Phase gemeinsam Gottesdienst feiern, zusammen arbeiten und miteinander reden.“

2) Bilaterale Dialoge

Der älteste der internationalen bilateralen Dialoge des Methodistischen Weltrats ist das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche. Es setzte 1967 ein und ist gegenwärtig in seiner fünften, jeweils einen Zeitraum von fünf Jahren umfassenden Phase. Die bislang vorliegenden Berichte sind der Denver-Bericht (1971), der Dublin-Bericht (1976), der Honolulu-Bericht („Auf dem Wege zu einer gemeinsamen Erklärung über den Heiligen Geist“, 1981) und der Nairobi-Bericht („Auf dem Wege zu einer Erklärung über die Kirche“, 1986). Neben diesem Gespräch gab es einen Dialog mit dem Lutherischen Weltbund (1979-1984), der mit einem Bericht über „Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade“ abschloß, und zwei internationale Konsultationen mit dem Reformierten Weltbund (1985; 1987).[17]

a) Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche

Immer wieder redet dieser Dialog von dem, was in Glauben und Lehre „zentral“, „wesentlich“, „grundlegend“ oder „notwendig“ ist und damit zumindest implizit, gelegentlich auch explizit, von dem, was nicht oder weniger „zentral“, „wesentlich“ usw. ist. Man spricht z. B. von „den grundlegenden Glaubenslehren“ (Nairobi-Bericht, Nr. 75), von dem was „wesentlich für den Glauben“ ist (ib. Nr. 73), von „den grundlegenden Strukturen der Kirche“ (ib. Nr. 28) und ähnlich.
Von daher kann es dann auch im Blick auf die Ergebnisse der Gespräche z. B. heißen, man habe „bedeutsame Gemeinsamkeiten in vielen zentralen Fragen unseres Eucharistieverständnisses entdeckt“ (Dublin-Bericht Nr. 49), oder man habe „trotz offenkundiger äußerlicher Unterschiede (outward differences) ... auf weiten Strecken ein gemeinsames Verständnis des Amtes“ (ib. Nr. 77). Im Blick auf die Heilige Schrift „als Gottes lebendiges Wort“ ist die Rede von „wesentlicher Übereinstimmung“ (Denver-Bericht Nr. 36), die offenbar dadurch

nicht aufgehoben ist, daß es „Ambivalenzen“ gibt, „die sich aus gewissen Einstellungen zur Heiligen Schrift ... in den beiden Traditionen hier und da ergeben“, und „eine ganze Reihe von Fragen“ bestehen, „die sich auf das Verhältnis von Schrift und Tradition beziehen“ (ib. Nr. 64 und 105).
Im Zusammenhang der Erörterung von „Autorität“ in der Kirche wird auf den katholischen Gedanken von einer „Hierarchie der Wahrheiten“ verwiesen. Man sieht in ihm „einen der fruchtbarsten Gedanken in der neueren Diskussion“ und meint: „Dieser Begriff macht es möglich, daß wir auf Grund unseres gemeinsamen Bekenntnisses zentraler Wahrheiten, die den Kern des christlichen Evangeliums betreffen, zusammenleben, während wir in Fragen von geringerer Bedeutung unterschiedliche Auffassungen haben, und in anderen noch nach Übereinstimmung und Verständigung suchen.“ Der Bericht fährt dann fort: „Aber dann entsteht die Frage: Unsere Übereinstimmung im Gehorsam gegen Christus, unsere Annahme der Heiligen Schrift, unsere Anerkennung des apostolischen Glaubens, wie die Glaubenssymbole der ökumenischen Konzilien ihn bezeugen – stellen sie die Hierarchie der Wahrheiten auf ihrer unverzichtbaren, höchsten Ebene dar? Oder müssen etwa die 1854 und 1870 verkündeten Dogmen zu diesen Wahrheiten gezählt werden? Es sei erinnert daran, wie Newman in bezug auf das Dogma von 1870 die Bedeutung des Wortes ‚irreformabel‘ unterstrich; für ihn bedeutete es, daß die Lehre der Kirche, wenn diese sich einmal entschieden und erklärt hat, von den Gläubigen angenommen werden muß – gleichgültig, wie sehr sich die Bedeutung dieser verkündeten Lehre in einem späteren Kontext wandeln mag. Wenn das sich so verhält und die mariologischen Dogmen sowie die Unfehlbarkeit für jede Gemeinschaft in sacris als notwendig eingestuft werden, dann haben wir allerdings einen langen, gefährdeten und ungewissen Weg vor uns. Wir erwähnen dies, nicht weil wir diese Fragen untersucht haben, sondern um deutlich zu machen, warum spätere Diskussionen über die Natur der Autorität diese Probleme letztlich nicht umgehen können“ (Denver-Bericht Nr. 101).
Es ist naheliegend, daß schließlich auch dort, wo – im Kontext der Suche nach Wegen zur Einheit der Kirche und nach Gestaltung dieser Einheit – der Gedanke einer Gemeinschaft (Koinonia) verschiedener „ekklesialer Typen“ (typoi) aufgenommen wird, sich noch einmal und mit besonderem Nachdruck die Frage des Verhältnisses von notwendiger und „grundlegender Übereinstimmung“ zu legitimer und zulässiger Verschiedenheit in Glaube, Lehre und kirchlicher Verfassung stellt. Es heißt dort: „Besondere Wichtigkeit wurde der Vorstellung zugesprochen, die man mit ‚typoi‘ zu bezeichnen pflegt. Sie impliziert, daß es innerhalb der einen Kirche, in der grundlegende Übereinstimmung im Glauben, in der Lehre und in der für Sendung wesentlichen Struktur besteht, Raum gibt für verschiedene ‚kirchliche Traditionen‘, von denen jede durch eine besondere Form der Theologie, des Gottesdienstes, der Spiritualität und der Disziplin gekennzeichnet ist ... Es muß Grenzen der Vielfalt geben; einige ergeben sich aus der Notwendigkeit, Zusammengehörigkeit und Zusammenarbeit zu fördern, aber auch die grundlegenden Strukturen der Kirche setzen Grenzen, die alles ausscheiden, was die Gemeinschaft im Glauben, in der Kirchenverfassung und im sakramentalen Leben zerbrechen würde“ (Nairobi-Bericht Nr. 24 und 28).

b) Der Dialog mit dem Lutherischen Weltbund

Auch der Dialog mit dem Lutherischen Weltbund spricht von „Grundübereinstimmungen" (Nr. 2). Es sind Gemeinsamkeiten, die Lutheraner und Methodisten von jeher verbunden haben. Der Dialog prüft dann, „ob die Unterschiede zwischen uns trennend oder gegenseitig herausfordernd und bereichernd sind" (Nr. 10).
In der Erörterung der einzelnen Fragenbereiche, besonders im Blick auf „Erlösung aus Gnade durch Glauben", „Kirche" und „Gnadenmittel" (Taufe und Eucharistie) zeigt der Dialog, wie die grundlegenden gemeinsamen Überzeugungen sich auf beiden Seiten immer wieder auf verschiedene Weisen und mit verschiedenen Akzentuierungen artikulieren. Diese Verschiedenheiten erweisen sich aber zumeist als „Ergebnis einer bestimmten Entstehungsgeschichte und der sich daraus ergebenden weiteren Entwicklung der beiden Kirchen" (Nr. 8). Das gilt vom Verständnis der Kirche, in der beide Traditionen „grundlegende Übereinstimmung erkennen lassen" (Nr. 31), wie auch im Blick auf Theologie und Praxis der Eucharistie, in der die „Unterschiede weniger bedeutsam als die zwischen uns bestehenden Übereinstimmungen" sind (Nr. 54). Das gilt offenbar auch von dem zwischen Methodisten und Lutheranern traditionellerweise am meisten umstrittenen Punkt, der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung. Auch hier differenziert der Dialog sehr deutlich zwischen bestehenden Übereinstimmungen und deutlichen Verschiedenheiten in der Akzentuierung (Nr. 23–27). Aber das Gesamtergebnis des Gesprächs bezieht sich auch auf diesen Bereich: „Im Laufe unseres Dialogs sind gegenseitige Achtung, gegenseitiges Verständnis und Gemeinschaft unter uns gewachsen. Hinter unterschiedlichen theologischen Aussageweisen und Formen christlichen Lebens haben wir gemeinsame Grundüberzeugungen entdeckt" (Nr. 13).
Darum kann der Dialogbericht dann auch hinauslaufen auf die Aussage, daß die „theologische Diskussion genügend Übereinstimmung (sufficient agreement) erbracht" habe, die die „Empfehlung" an die lutherischen und methodistischen Kirchen rechtfertigt, „Schritte zu unternehmen . . ., um volle Gemeinschaft in Wort und Sakrament zu erklären und herzustellen" (Nr. 90 und 91). Zur Herstellung einer solchen Gemeinschaft ist es inzwischen in der BRD (1987) und im Bereich der früheren DDR (1990) auch gekommen.

c) Der Dialog mit dem Reformierten Weltbund

Noch deutlicher als im Dialog mit dem Lutherischen Weltbund tritt die Art des gesuchten Konsenses in den beiden Konsultationen des Methodistischen Weltrates mit dem Reformierten Weltbund hervor. Was man sucht und erreicht zu haben meint, ist auch hier eine zur Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft oder zur Bildung lokaler Kirchenunionen „hinreichende Übereinstimmung" (sufficient agreement). Die „geschichtlichen Unterschiede in der theologischen Perspektive und in der Praxis" wirken sich zwar weiter aus, aber ihr „Gewicht reicht nicht hin, uns zu trennen". Es wird ihnen sogar eine „wechselseitig korrektive und bereichernde" Bedeutung und Funktion zugesprochen (S. 823).
Beides, „hinreichende Übereinstimmung" und verbleibende, nicht kirchentrennende Verschiedenheiten in ihrer „wechselseitig korrektiven und bereichernden" Bedeutung, wird im Blick auf Einzelfragen genau herausgearbeitet. Besonders durchsichtig ist das bei der Erörterung der Frage nach dem Verhältnis von Evangelium, Schrift und kirchlicher Tradition und der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes souveräner Gnade und menschlicher Freiheit. In jedem dieser beiden Fragenbereiche gibt es eine „grundlegende Übereinstimmung" (fundamental agreement; agreement on . . . fundamental matters), die Reformierte und Methodisten verbindet und die „Basis" dafür bildet, die verbleibenden Unterschiede als „wechselseitig korrektiv und bereichernd" zu erkennen und zu leben (S. 825). Diese Verschiedenheiten, so heißt es, liegen „im Bereich theologischer Probleme", und die Antworten, die jede Seite der anderen auf ihre Anfragen gibt, sind „in jedem Falle vereinbar (consistent) mit den grundlegenden Übereinstimmungen und von der Schrift getragen" (S. 825f.).
In diesem Sinne sagt die Zusammenfassung: „Unsere komplementären Weisen christlichen Denkens und Lebens ruhen auf einem Fundament in Gottes Gnade, in der Bundesexistenz und in dem Ziel vollkommenen Heils" (S. 828).[18]

Abschließende Zusammenfassung

Die Differenzierung zwischen notwendiger Übereinstimmung und zulässiger Verschiedenheit, zwischen „Lehre" und „Meinung", wie sie uns bei Wesley begegnet, begegnet also in verschiedener Form auch in den ökumenischen Bemühungen der Methodisten.
Daß zwischen Methodisten und Reformierten die lehrmäßigen oder theologischen Unterschiede nicht wirklich kirchentrennend sind, hat sich bereits in den Unionsbildungen zwischen beiden Kirchen erwiesen und wird durch das Ergebnis des internationalen Dialogs bestätigt. Ebenfalls scheint es, daß im großen ganzen die „Verschiedenheiten der Akzentsetzung" zwischen Methodisten und Lutheranern ihre sakramentale Gemeinschaft nicht zu verhindern brauchen, auch wenn – aufgrund ihres jahrhundertelangen und von gegenseitiger Unkenntnis gekennzeichneten institutionellen Nebeneinanders – strukturelle Einheit zwischen ihnen eine weniger unmittelbare Selbstverständlichkeit ist.[19]
Ebensowenig sind es wesentliche lehrmäßige Verschiedenheiten, die anglikanische und methodistische Kirchen getrennt sein lassen, obwohl man nicht vergessen kann, daß aus anglikanischer Sicht die von Wesley als Priester (-bischof) vollzogenen Ordinationen zum „Verlust bischöflicher Sukzession" geführt haben und daß dies das Haupthindernis bei Unionsbildungen war, an denen Anglikaner und Methodisten teilnahmen. (Das gilt selbst im Falle der Kirche von Südindien, sofern einige anglikanische Kirchenprovinzen die volle Anerkennung dieser Kirche wegen Zweifel an der Sukzession hinausgezögert haben.) Das Verhältnis zwischen Lehre und Kirchenstrukturen wird hier zur entscheidenden Frage.[20] Diese Frage wird ganz besonders akut angesichts dessen, was ich gelegentlich die „Meta-Dogmen" päpstlicher Unfehlbarkeit und unmittelbarer universaler Jurisdiktion genannt habe. Wenn die Dogmen von 1870 weniger Hinzufügungen zum Glauben darstellen, „neue Punkte", die man glauben muß, sondern vielmehr als Glaubenshilfen gedacht sind und als Hilfe zur Bewahrung der Gemeinschaft, dann könnte der Weg frei sein zu einer breiteren Anerkennung des Petrusdienstes als Dienst an der Wahrheit und der Einheit, vorausgesetzt, daß römische Katholiken und andere weiterkommen im Bemühen

um Übereinstimmung in dem, was im Blick auf das Evangelium „requiritur et sufficit". [21]
Abschließend möchte ich noch kurz auf zwei Dinge zurückkommen, die ich bereits anfangs berührt hatte. Erstens auf die große Vielfalt innerhalb der Vereinigten Methodistischen Kirche, vor allem in den Vereinigten Staaten. In der Kirchenordnung von 1972 (Book of Discipline) stehen die „grundlegenden Texte" zwischen einer Erklärung über ihren „geschichtlichen Hintergrund" und Gedanken zu „unserer theologischen Aufgabe". Es heißt darin, daß die methodistischen Pioniere glaubten, daß es einen „Kern" christlicher Wahrheit gibt, der erkannt werden kann und bewahrt werden muß. Dieser lebendige Kern wird, wie sie glaubten, in der Schrift geoffenbart, von der Tradition erhellt, in persönlicher Erfahrung erlebt und durch die Vernunft bestätigt. Inzwischen wurde viel diskutiert über die Beziehungen und die jeweiligen Funktionen der vier Begriffe in diesem „Viereck". Leider werden in dem Text von 1972 die Begriffe „Lehre" und „Theologie" sehr ungenau gebraucht, so daß es schwer ist zu wissen, wo die Kirche steht in der Frage eines theologischen Pluralismus, der nicht in dogmatische Laxheit verfällt. Die Kirchenordnung (Book of Discipline) von 1988 enthält eine überarbeitete Erklärung über „Doctrinal Standards and Our Theological Task", die von der Generalsynode dem Mandat eines vierjährigen Studiums in der gesamten Kirche unterstellt wurde. [22]
Die zweite abschließende Bemerkung geht wieder auf die methodistischen Ursprünge zurück. Für die Wesleys war klar, daß christliche Lehre und christliche Einheit der Auferbauung der Kirche in Wahrheit und Liebe dienten. Darin liegt das Heil des Menschen, nämlich Gott zu verherrlichen. So soll Bruder Charles das letzte Wort gehören:

All praise to our redeeming Lord,
Who joins us by his grace,
And bids us, each to each restored,
Together seek his face.

He bids us build each other up;
And, gathered into one,
To our high calling's glorious hope
We hand in hand go on.

The gift which he on one bestows,
We all delight to prove;
The grace through every vessel flows,
In purest streams of love.

Even now we think and speak the same,
And cordially agree;
Concentred all, through Jesus' name,
In perfect harmony.

And if our fellowship below
In Jesus be so sweet,
What heights of rapture shall we know
When round his throne we meet.

Anmerkungen

1 The Works of the Rev. John Wesley (Works), hg., von T. Jackson, London 1872, VIII, 340.
2 Works V, 492–504.
3 Works X, 80–86. Was die Bedeutung von Wesleys „Brief an einen römischen Katholiken" für die gegenwärtige ökumenische Debatte betrifft, s. G. Wainwright, „Methodism and the Apostolic Faith", in: What Should Methodists Teach? hg. von M. D. Meeks, Nashville 1990, 96–112.
4 Works VIII, 472.
5 Die Lehre von der Erbsünde, Works IX, 429.
6 Works V, 235.
7 Works XIII, 9.
8 Works V, 377.
9 Works XIV, 253.
10 Works VI, 65.
11 Works XIII, 258.
12 Works VII, 373–386.
13 Works VI, 199–206.
14 S. G. Wainwright, „Why Wesley was a Trinitarian", in: The Drew Gateway 59/2 (Spring 1990), 26-43; und „The Doctrine of the Trinity: Where the Church Stands or Falls", in: Interp. 45 (1991).
15 S. G. Wainwright, „The End of All Ecclesiastical Order", in: OiC, 27 (1991).
16 In den letzten Jahrzehnten haben gesamtkulturelle Trends in Kanada die Vereinigte Kirche in Richtungen gelockt, die sich sowohl von der klassischen reformierten als auch von der methodistischen Tradition beträchtlich entfernen.
17 Die Berichte des Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche und des Dialogs mit dem Lutherischen Weltbund finden sich in deutscher Übersetzung in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. von H. Meyer u. a., Paderborn/Frankfurt Bd. I, ^{2}1991, 388ff. und Bd. II, 1992, 507 ff., bzw. Bd. II, 231ff. Der Bericht über die beiden internationalen Konsultationen mit dem Reformierten Weltbund ist abgedruckt z. B. in: RW 39 (1987), 821-829.
18 Der internationale methodistisch-reformierte Dialog ist dem australischen Theologen Norman Young sehr verpflichtet, der auch zu den unionsvorbereitenden Lehrgesprächen in Australien viel beigetragen hatte. In der Verfassung der Unionskirche in Australien wird allerdings die Frage des Verhältnisses zwischen den unterschiedlichen, aus verschiedenen konfessionellen Traditionen stammenden sekundären Lehrnormen und dem zur Kirchenunion ausreichenden Grundkonsens kaum direkt angesprochen.
19 S. G. Wainwright, „Uniting what was never divided: Next steps for Lutherans and Methodists", in: Dialog 29 (1990), 107–110.
20 Vorgespräche, die im Blick auf einen Dialog zwischen Methodistischem Weltrat und Anglikanischem Rat (Anglican Consultative Council) 1990 geführt wurden, legen nahe, daß diese Frage weiterhin ganz oben auf der Tagesordnung stehen wird.
21 S. G. Wainwright, „The assurance of faith: A Methodist approach to the question raised by the Roman Catholic doctrine of infallibility", in: OiC 22 (1986), 44–61.
22 S. G. Wainwright, „From pluralism towards catholicity? The United Methodist Church after the General Conference of 1988", in: The Asbury Theological Journal, 44 (1989), 17–22.

Zweiter Teil

Grunddifferenz

Problemskizze zu einem Studienprojekt[1]

HARDING MEYER

1. Eine neu gestellte alte Frage und ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Situation

Zum Teil schon sehr früh in den siebziger Jahren, als die bilateralen Dialoge, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgten, ihre allerersten Ergebnisse zu zeitigen begannen, konnte man von Theologen aus dem katholischen wie aus dem evangelischen Lager hören, daß es im Grunde genommen gar keine Lehrdifferenz mehr gebe, die die Trennung der Kirchen rechtfertige. P. Lengsfeld, J. Moltmann, K. Rahner sind nur einige derer, die man hier zitieren könnte.[2]

Gegenwärtig, fast genau mit dem Beginn der achtziger Jahre, hört man zunehmend ganz andere Stimmen. Sie sagen etwa folgendes: Alle in den zwischenkirchlichen theologischen Dialogen, insbesondere den Gesprächen zwischen evangelischen Kirchen und römisch-katholischer Kirche bisher erzielten Verständigungen, etwa im Blick auf Eucharistie, kirchliches Amt, Rechtfertigungslehre, Schriftverständnis usw., seien gewissermaßen nur Heilung einzelner Symptome, nicht aber die Überwindung der eigentlichen Krankheitsursache. Die ökumenischen „root causes“, die tiefer liegenden und eigentlich trennenden Divergenzen, die – wie es heißt – „Grunddivergenzen“ oder „Fundamentaldissense“ seien damit noch nicht erfaßt und beseitigt, sondern seien weiter vorhanden und wirksam.

Zunächst wurde eine derartige Auffassung vor allem von evangelischer Seite geäußert, der die Frage nach einer letzten „Differenz“, aus der sich alle übrigen Streitfragen ergeben, seit dem Insistieren der Reformatoren auf einem „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ gleichsam mit in die Wiege gelegt ist. In allerletzter Zeit – ausgerechnet gegen Ende des Lutherjahres! – hört man diese Stimmen aber auch von katholischer, z. T. sehr hoher kirchlich-theologischer Seite. Das heißt: Ob wir es nun begrüßen oder bedauern, ist gegenwärtig die alte Frage nach der „Grundverschiedenheit“ oder den „Grundverschiedenheiten“ zwischen den Kirchen neu aufgegeben, und zwar dieses Mal in der gegenüber früher veränderten Gestalt: Wie verhalten sich im Dialog erarbeitete „Einzelkonsense“ zu weiterhin behaupteten oder spürbaren „Grundverschiedenheiten“ zwischen den Kirchen? Und anbei kommt sofort noch ein weiterer wichtiger Begriff oder Gedanke mit ins Spiel: der Gedanke des „Grundkonsenses“ (oder der „Grundkonsense“), wie er in letzter Zeit sei es im katholisch/lutherischen Dialog, sei es im anglikanisch/katholischen Gespräch (unter dem Begriff „substantial agreement“), sei es im Zusammenhang der Rückbesinnung auf das altkirchliche Bekenntnis (Jubiläum des Nizänokonstantinopolitanum, 1981) sich herausgebildet und zunehmend an Gewicht gewonnen hat.

„Einzeldissense“ – „Einzelkonsense“ – „Grundübereinstimmungen“ – „Grundverschiedenheit(en)“: mit diesen Begriffen, in ihrem Wechselverhältnis gesehen, ist in etwa das Problemfeld abgesteckt, in das wir gegenwärtig hineingeführt zu sein scheinen, wobei man sich davor hüten muß, den Begriff „Verschiedenheit“ oder „Grundverschiedenheit“ von vornherein im ökumenisch negativen Sinne zu verstehen.

Die Bedeutung dieser Problematik – selbst wenn sie sich, wie einige meinen, als Scheinproblematik erweisen sollte – ist beträchtlich: In einer Zeit, in der überall und mit Macht die „Rezeption" der bilateralen und multilateralen Dialogergebnisse auf die Agenda unserer Kirchen gesetzt worden ist, könnte die Behauptung, daß diese Dialogergebnisse allenfalls Symptome, nicht aber die tiefer liegenden Ursachen der Trennungen beseitigen, den Rezeptionsprozeß schon im Ansatz hemmen, zumal wenn diese Auffassung von kirchenleitenden Instanzen vertreten wird. Die Aufmerksamkeit, die man gegenwärtig dieser neu aufgebrochenen Problematik entgegenbringt, ist darum auch groß.[3]

2. *Lokalisierungen der katholisch-evangelischen „Grundverschiedenheit"*

Wie gesagt handelt es sich hier zum Teil um eine alte Problemstellung. Die Frage nach dem, allen Einzeldivergenzen zugrundeliegenden *„Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes"* – um den Titel eines Buches zu gebrauchen[4] – ist besonders seit Beginn des 19. Jahrhunderts[5] ein beliebtes Thema kontroverstheologischer und konfessionskundlicher Publikationen, ein faszinierender Gegenstand, der immer neue Aspekte gewinnen konnte und zu überraschenden Antwortversuchen reizte.[6] Zu Ende des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sind hier Theologen wie A. Ritschl, J. Kaftan, H. Mulert, E. Przywara oder P. Tillich zu nennen.
Aber auch während der beiden Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg hat es weiterhin derartige Rückführungen der verschiedenen Einzeldifferenzen in eine einzige und wurzelhafte Grunddifferenz gegeben.[7]

Ein Theologe wie *G. Ebeling* hat dies mit seiner Charakterisierung der katholischen Kirche als „Kirche des Sakraments" und der evangelischen Kirche als „Kirche des Wortes" recht nachdrücklich vertreten[8], wie er überhaupt immer wieder auf das „Phänomen hermeneutischer Grunddifferenzen" hingewiesen hat, d. h. auf eine grundlegende und „letzte Sprachverschiedenheit und Verschiedenheit des Wahrheitsbewußtseins und der Wirklichkeitserfahrung", die „dem konfessionellen Gespräch (zwischen katholischen und evangelischen Theologen) überhaupt Grenzen setzen".[9]

Bekannt – und ähnlich auch von anderen katholischen Theologen vertreten – ist die Auffassung *Yves Congars,* der im Blick auf Luther und die lutherische Theologie die Verschiedenheit zum katholischen Denken letztlich in der Christologie verankert sieht: Zwar haben Luther und das Luthertum die altkirchliche Zweinaturenlehre übernommen, aber sie erhalte nunmehr „einen monophysitischen Beigeschmack" („une saveur monophysite"), sofern nur die göttliche Natur Jesu Subjekt des Erlösungswerkes sei und seine menschliche Natur den „Ort" darstelle, an dem Gott allein zum Heil handelt. Um diese Auffassung vom klassischen Monophysitismus abzugrenzen, spricht Congar von einem „monoénergisme" oder von „monopraxie".[10] In dieser Christologie wurzele eine auf die „Alleinwirksamkeit" Gottes reduzierte Soteriologie mit ihrer Verneinung jeglicher menschlichen Mitwirkung und ihren ekklesiologischen Konsequenzen.

Ähnlich meinte der Paderborner katholische Theologe *H. Mühlen* in einem Artikel von 1964, daß im „Verständnis von Person" „die Wurzel der evangelisch-katholischen Differenz" liege und daß das Gespräch und die Auseinandersetzung über theologische Einzelfragen deshalb unbefriedigend bleiben müsse: Das evangelische Personverständnis, wie es besonders im Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung zum Tragen kommt, übersehe die „wesenhafte Leibhaftigkeit der menschlichen Person", und daraus folge der „spiritualisierende und dualistische Akzent" in der neueren evangelischen Theologie; katholischerseits werde dagegen die Leibhaftigkeit der Person betont, wobei dann freilich der „personale Verstehenshorizont ... christlicher Theologie zum Teil verdeckt" werde.[11]

Auch ein anderer Paderborner katholischer Theologe, *A. Brandenburg,* hat wiederholt und z.T. auf recht verschiedene Art die katholisch/evangelische Grunddifferenz zu lokalisieren versucht. In seinem letzten Buch über Luther sagt er z. B. – und stellt damit katholische und evangelische Position gegenüber –: „Gegen die These des kirchlichen Lehramtes, die Schrift unfehlbar auszulegen, steht ... die andere These, daß die Schrift sich selbst auslegt ... Wir sehen darin geradezu die Tatsache einer ‚Urspaltung' zwischen reformatorischer und katholischer Lehre, die ... zu höchst einseitigen Polarisationen geführt hat."[12]

Es scheint, als markiere die Zeit des Vatikanum II eine nicht unerhebliche Veränderung in der Bestimmung des Wesensunterschiedes zwischen Katholizismus und Protestantismus. Die Versuche, die Grunddifferenz in einem bestimmten Bereich der Theologie (Christologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Offenbarungslehre) zu lokalisieren, treten zurück zugunsten einer Bestimmung der Grunddifferenz als einer Differenz zwischen unterschiedlichen Denkformen[13], wobei freilich diese Art der Deutung nicht völlig neu ist und außerdem beide Deutungsarten – sagen wir einmal: die „theologische" und die „epistemologische" – sich auch verbinden können. Ohne daß eine solche Deutung der Konfessionsdifferenz die eigentlich theologischen Differenzen zu vergleichgültigen braucht, bietet sie doch die Möglichkeit, die theologischen Differenzen in einem neuen Licht zu sehen und sie nicht von vornherein als kirchentrennend zu verstehen.

Die Aussagen des Ökumenismus-Dekrets selbst weisen zum Teil in diese Richtung. Bei seiner Abfassung war erwogen worden, dort wo von den reformatorischen Glaubensgemeinschaften die Rede ist, „einen letzten Grund der Trennung anzugeben". Entsprechend hatte der erste Entwurf die These vertreten, „dies letzte Prinzip sei die Übersteigerung der Lehre von der Transzendenz Gottes und die daraus folgende Ablehnung der wesentlichen Vermittlung der Kirche".[14] Jedoch wurde diese Beschreibung der Grunddifferenz wie überhaupt der Versuch, „die" theologische Grunddifferenz zu benennen, aufgegeben. Statt dessen verweist das Dekret einerseits auf verschiedene Problemfelder (UR 20–23), andererseits auf Unterschiede der Denkweise, wenn es z. B. fordert, man müsse „den Geist und die Sinnesart" („animus"), ihre „Denkweise" („mens") kennenlernen und die eigene erklären.[15] Auch wird zumindest indirekt darauf verwiesen, daß ökumenische Probleme den Charakter von Sprachproblemen haben können.[16]

Auch die Würzburger Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vertritt eine solche Schau, wenn sie von den „unausweichlichen

Unterschieden im Verständnis des einen Glaubens" spricht und diese Unterschiede in der Verschiedenheit der „Sprache" verwurzelt sieht, wobei „Sprache ... nicht nur den Wortschatz, sondern die gesamte Mentalität, den Geist einer Kultur, die philosophische Denkart, die Tradition und den Lebensstil" bedeutet. Wenn die Synode auch nicht sagt, daß die überkommenen und bestehenden konfessionellen Unterschiede nur derartige „Sprachunterschiede" seien, so hofft sie doch „auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden".[17]

Unter den Theologen, die die katholisch/evangelische Differenz im wesentlichen als Differenz der Denkformen zu verstehen suchen, kann man u. a. *O. H. Pesch* nennen mit seiner zunächst auf Thomas von Aquin und Luther angewandten Unterscheidung zwischen „sapientialer" und „existentieller" Theologie[18] und *W. Beinert*, der – ähnlich wie Pesch – zwischen platonisch-augustinisch-lutherischem Denken und aristotelisch-scholastisch-katholischem Denken oder einfach zwischen „existentiellem" und „scholastischem" Denken zu unterscheiden und so die konfessionelle Differenz zu verstehen versucht.[19]

Die jüngsten Äußerungen, die eine zwischen katholischem und evangelischem Glauben bestehende „Grunddifferenz" behaupten, scheinen wieder stärker zurückzukehren zu einer Lokalisierung dieser Grunddifferenz in bestimmten theologischen Lehrbereichen. Dabei zeigt sich erneut, daß man diese Grunddifferenz sehr verschieden lokalisiert. Ich nenne als Beispiele fünf evangelische Theologen der Gegenwart:

Der evangelische Theologe *E. Herms* hat bei einer Besprechung des katholisch/lutherischen Dokuments „Das Herrenmahl" die *Grunddifferenz in einer verschiedenen Auffassung von Glaube und Lehre* gesehen. Katholischerseits sei Glaube Glaubensgehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre, also ein „Lehrglaube", während evangelischerseits Glaube als Glaubensgehorsam gegenüber Gottes eigenem Offenbarungshandeln verstanden werde. Hier liege ein fundamentaler Dissens, der eine tiefer gehende Verständigung unmöglich mache.[20] In späteren Veröffentlichungen führt Herms seine Auffassung noch weiter aus und spricht von einem *„kontradiktorischen Lehrgegensatz im Offenbarungsverständnis und infolge davon insbesondere im Amtsverständnis"*.[21] Nach reformatorischer Lehre sei Offenbarung „Geschehen des Wortes Gottes" als „Handeln des Heiligen Geistes" und sei „als solche nicht tradierbar ..., weil sie formal und inhaltlich den Charakter der Evidenz besitzt"[22]; und dem entspreche die reformatorische Auffassung von Amt, nach der das Amt, zu dem alle Glaubenden verpflichtet sind, die Offenbarung bezeugt, aber nicht tradiert.[23] Die katholische Lehre von der Offenbarung behaupte dagegen „die Tradierbarkeit nicht nur des Offenbarungszeugnisses, sondern der Offenbarung selbst ... und infolgedessen auch die offenbarungsvermittelnde Funktion der Apostel, ihrer Nachfolger und deren Stellvertreter".[24] Dieser „kontradiktorische Lehrgegensatz", der nicht aufgehoben werden könne, mache jedoch Kirchengemeinschaft nicht unmöglich, sofern man – wie es nötig sei – Ökumene als „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit"[25] und als „Ökumene der partnerschaftlichen Spannung"[26] verstehe.

J. Baur, evangelischer Theologe in Göttingen, hat im Zusammenhang des katholisch/lutherischen Gesprächs über das Augsburgische Bekenntnis auf eine bleibende und trennende *Grunddifferenz in der Christologie* hingewiesen. Auf der einen Seite sieht er eine Christologie der vollen Verbindung von Gott und Mensch, eine Christologie der „unio personalis" zwischen Gottheit und Menschheit in Jesus, des „wunderbaren Wechsels" (admirabile commercium) zwischen Gott und Mensch, wie sie von Luther und dem schwäbischen Reformator Johannes Brenz vertreten wurde; auf der anderen Seite steht für ihn eine Christologie, die im Namen der Unveränderlichkeit Gottes die volle Verbindung von Gottheit und Menschheit in Jesus nicht nachvollzieht und die – mit ihren Konsequenzen (Notwendigkeit kirchlicher Vermittlung zwischen Gott und Mensch, Überbrückung der Distanz durch Leistungen und Werke usw.) – von Katholiken wie Reformierten („finitum non capax infiniti") vertreten wird.[27]

Gleichfalls im Rahmen des katholisch/lutherischen Gesprächs über das Augsburger Bekenntnis vertritt der Tübinger evangelische Theologe *H. M. Müller* die Auffassung von einer *Grunddifferenz in der Lehre von der Kirche*. Es geht für ihn um die „theologische Zentralentscheidung" der Reformation, zwischen evangelischer Wahrheit (doctrina evangelii) und Menschensatzungen (traditiones humanae) zu unterscheiden. Dem widerspreche die römisch-katholische Kirche und Theologie. Müller schreibt: „Die Kirchenordnung gehört nach lutherischem Verständnis aufgrund einer theologischen Entscheidung auf die Seite der ‚Ceremonien', in römischer Sicht ist ... die Unterscheidung zwischen evangelischer Wahrheit und Menschensatzungen unsachgemäß."[28]

In einer Untersuchung zur Sakramentalität der Kirche vertritt *E. Jüngel* die Meinung, daß die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre sich im Kirchenverständnis erweisen müsse, sich aber noch nicht erwiesen habe. Die Auffassung von der *Kirche als Sakrament* scheint für ihn etwas wie die Grunddifferenz zu sein, auch wenn er diesen Begriff selbst nicht gebraucht.[29]

Hier ist auch *R. Frieling* zu nennen. Er lokalisiert den „Fundamentaldissens" „in einer unterschiedlichen Akzentuierung der Heilsereignisse von Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung", wobei die katholische Akzentuierung der Menschwerdung in die Auffassung von der Kirche als Christus prolongatus einmündet und „Christus und Kirche ... in ... sakramentalem Sinne zu einem handelnden Subjekt verschmelzen". Das ist für ihn offenbar identisch mit einer bestimmten Zuordnung von „Rechtfertigung und Kirche", die wiederum „konkret" eine bestimmte Zuordnung von „Gottes Wort und Menschensatzung" in der Kirche bedeute. Hier begegneten „unversöhnte Gegensätze".[30] An einer noch anderen Stelle[31] bringt Frieling zusätzlich die Pneumatologie ins Spiel und spricht von der „bis heute kirchentrennenden verschiedenen Relation von Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie". In späteren Äußerungen hält Frieling grundsätzlich an seiner Auffassung fest, meint aber, daß trotz des „Grunddissenses" Kirchengemeinschaft „im Sinne der konziliaren Gemeinschaft ... möglich ist".[32]

Hier kommen nun auch die allerjüngsten katholischen Äußerungen ins Bild, denen man bezeichnenderweise und nicht ganz unerwartet zu Ende des Lutherjahrs begegnet:

Da ist zunächst die Aussage im Schreiben *Johannes Pauls II.* an Kardinal Willebrands vom 31. 10. 1983, deren volle Bedeutung freilich erst im Lichte späterer Äußerungen von Kardinal Ratzinger und Bischof Lehmann deutlich wurde. Es heißt dort: „Deutlich geworden ist freilich auch, daß sich der Bruch der Kircheneinheit weder auf Unverständnis seitens der Hirten der katholischen Kirche noch auf mangelndes Verstehen des wahren Katholizismus auf seiten Luthers allein zurückführen läßt, so sehr solches mitgespielt haben mag. *Die Entscheide,* um die es ging, *reichten tiefer.* Bei dem Streit um das *Verhältnis* von Glaube und Überlieferung waren *Grundfragen der rechten Auslegung und Aneignung des christlichen Glaubens* im Spiel, deren kirchentrennende Wirkung durch bloßes historisches Verstehen nicht zu überwinden ist."[33]

Was damit genauer gemeint war, wird man wohl aus den Äußerungen Kardinal *J. Ratzingers* vom November 1983 zu entnehmen haben:

Eines der Schlüsselworte ist der Begriff „Grundentscheid": „Kircheneinheit lebt von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen."[35] Diese Einheit ist im Blick auf Luther und die reformatorischen Kirchen in ihrem Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche nicht gegeben.[36] Es ist also nicht so sehr die Fülle der einzelnen noch unerledigten Kontroversfragen[37], die das Kirchentrennende ausmachen, als vielmehr die Verschiedenheit der Grundentscheide: „Eine ... Aufzählung kontroverser Lehrstücke löst aber ... die Frage nach dem *Grundentscheid* aus: Beruht dies alles auf einer *Grunddifferenz,* und wenn, läßt sie sich benennen?"[38] Hier sieht Ratzinger die gegenwärtige Aufgabe: „In allen Einzelaussagen hat sich seither (d. h. seit der Reformation) vieles geöffnet, so daß man hoffen möchte, wir seien an dem Punkt, an dem sich der Grundentscheid neu bedenken und in eine größere Vision integrieren läßt. Aber geschehen ist dies bisher – leider – noch nicht."[39]

Fragt man Ratzinger, wo die „Grunddifferenz" seiner Meinung nach aufbricht, so verweist er auf den Punkt, der bereits im Papstbrief anvisiert ist: die Verschiedenheit in der „Grundform des Glaubensaktes", sofern dieser Glaubensakt bei Luther eine „radikale Personalisierung" erfahren habe *(sola* fide), während für den Katholiken Glauben „seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche ist". „Für den Katholiken ist die Kirche ... im innersten Ansatz des Glaubensaktes selbst enthalten: Nur durch das Mitglauben mit ihr habe ich teil an jener Gewißheit, auf die ich mein Leben stellen kann."[40]

Diese Grunddifferenz spiegelt sich unmittelbar wider in der verschiedenen Zuordnung von Schrift einerseits und Kirche und kirchlicher Überlieferung andererseits, in der gleichfalls grundverschiedenen Zuordnung von Glaube und Liebe und in der „Dialektik von Gesetz und Evangelium", die bei Luther die Einheit der Schrift ablöst. Letztlich läßt sich also – meint Ratzinger – der „eigentliche Grundunterschied" in der Rechtfertigungslehre festmachen: „Luther wußte schon, was er meinte, als er die Rechtfertigungslehre ... als den eigentlichen Trennungspunkt beschrieb."[41]

Auch Bischof *K. Lehmann* greift im Rückblick auf Luther und von dorther im Blick auf das Verhältnis der Kirchen zueinander die Frage der „Grundverschiedenheiten" auf und gibt ihr für das gegenwärtige Gespräch vorrangige Bedeu-

tung.[42] Er lokalisiert die „Grunddifferenz" nicht nur in einem Punkt, sondern eher in einem Feld von Fragen. Auch bei ihm wird, ähnlich wie bei Ratzinger, auf die Personalisierung des Glaubens und seine Ablösung von der Kirche bei Luther hingewiesen[43]; dem entspricht die strikte Vorordnung des Wortes Gottes vor der Kirche als der ganzen Gemeinschaft des Glaubens mit den ihr eingestifteten Ämtern. Obschon Lehmann auch in der Bestimmung „der Rolle des Menschen bei der Verwirklichung des Heils" – und damit zusammenhängend: in der Rolle der Menschheit Christi im Erlösungswerk – einen möglichen Grundunterschied sieht[44], lenkt er doch nicht so stark wie Ratzinger auf die Rechtfertigungslehre als den Ort des grundlegend Verschiedenen hin, sondern eher auf die Frage nach der „Kirche und ihren sakramentalen Grundlagen".[45] Allerdings berührt sich sowohl bei Lehmann wie bei Ratzinger beides sehr eng miteinander.

3. Die Aufgabenstellung

Alle referierten Auffassungen laufen darauf hinaus und sind sich darin einig, daß uns gegenwärtig diese Frage nach den „Grundverschiedenheiten" aufgegeben sei. Um nur den letzten der erwähnten Theologen noch einmal zu Worte kommen zu lassen:

„Vielleicht ist vor allen einzelnen Ausführungen über Gemeinsamkeiten und Differenzen in diesen und anderen Themenfeldern die Überlegung noch gewichtiger, ob es zwischen dem katholischen Glaubensverständnis und der Theologie Luthers irgendwo tiefergreifende Auslegungsunterschiede gibt, die für die einzelnen klassischen Streitpunkte ... erst die Basis abgeben. *Über sie müßte man heute dann in erster Linie sprechen.* Denn sie bilden das Vorzeichen und gleichsam die Klammer, die alle übrigen Ausführungen bestimmen ... *Über diese grundlegenden und oft verborgenen Differenzen müßte man ... heute in erster Linie sprechen."*[46]

Ich möchte diese Problemskizze abschließen, indem ich *W. Kasper* zitiere, der vor einiger Zeit den gesamten Problemkomplex („Einzeldissense" – „Einzelkonsense" – „Grundverschiedenheit" – „Grundübereinstimmung") sehr treffend beschrieben und gesagt hat: „Man kann keine dieser Kirchen (d. h. die orthodoxe, katholische und reformatorische) allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muß sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die Differenzpunkte ... als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtsicht verstehen ... Es könnte ... durchaus sein, daß wir heute, nachdem ganze Berge von Mißverständnissen abgebaut und viele, ja die meisten Einzelfragen wenn nicht gelöst, so doch einer Lösung näher geführt worden sind, der eigentlichen Grunddifferenz erst voll ansichtig werden ... Ob die ökumenische Frage damit schwieriger oder leichter geworden ist, läßt sich nicht von vornherein sagen. Die Antwort hängt davon ab, ob sich die unterschiedlichen konfessionellen Grundtypen des Christlichen gegenseitig ausschließen oder ob sie sich gegenseitig ergänzen, wechselseitig durchdringen und schließlich gegenseitig anerkennen können." Kasper schließt sich der letzten Auffassung an, wenn er im Blick auf das Verständnis von Kirche – und hier scheint er in besonderer Weise die Verschiedenheit lokalisieren zu wollen – die orthodoxe Sicht als „eucharistische Ekklesiologie", die reformatorische Sicht als „‚evangelische' Konzeption von Kirche" und die römisch-katholische Sicht als institutionelle Schau von Kirche charakterisiert und zwischen ihnen eine „prinzipielle Konvergenz" sieht.[47]

Anmerkungen

[1] Diese Problemskizze wurde 1985 verfaßt und beschreibt die Aufgabenstellung des Studienprojekts. Sie wurde den Theologen, die am Studienprozeß beteiligt waren, zugeschickt und auch veröffentlicht (ÖR 34 (1985), 347–359). In einer leicht abgeänderten Fassung fügen wir sie hier nochmals ein, da sie wichtige Informationen über die Rede von einer „Grunddifferenz" in der neueren ökumenischen Diskussion enthält.

[2] P. Lengsfeld, Sind heute die traditionellen Konfessionsdifferenzen noch von Bedeutung?, in: US (1971) 28f.; J. Moltmann, Welche Einheit?, in: ÖR 26 (1977), 287; K. Rahner, z. B.: Scheinprobleme in der ökumenischen Diskussion, in: SchrTh XIII, Zürich/Einsiedeln 1978, 66f.

[3] An bisherigen Reaktionen seien hier besonders genannt: H. Schütte, Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Lehre?, in: Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch, hg. von H. Waldenfels, Paderborn 1982, 79–88; H. Meyer, Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten", in: KNA-ÖKI 4 (1984), 5–9; P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, in: StdZ 177 (1984), 591–604; Bischof J. Homeyer, Grußwort bei der 6. Generalsynode der VELKD vom 23.–27.10.1984, in: Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim, 17 (1984), 257–265, bes. 259–262; jetzt auch in: LM 24 (1985), 26–28.
Der Schlußbericht der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD berührt das Problem der Grunddifferenz, ohne näher darauf einzugehen, aber mit dem Hinweis auf notwendige Klärungen: „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament", Paderborn/Hannover 1984, Nr. 80 und Anm. 1. In seinem Bericht „Zur Lehre der Ökumene nach dem Luther-Jahr" setzt sich P. Manns – aus der Sicht katholischer Lutherforschung – vor allem mit R. Frielings Bestimmung des „Fundamentalkonsenses" auseinander, in: Martin Luther Reformator und Vater im Glauben, hg. von P. Manns, Stuttgart 1985 (Sonderdruck des Berichts v. P. Manns, 18ff.).
Auch die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest (Juli/August 1984) hat in ihrem Bericht über die „Bedeutung der interkonfessionellen Dialoge" auf die Problematik „Grundkonsens – Grunddifferenz" hingewiesen und die Wichtigkeit ihrer Untersuchung, wie das Straßburger Institut es sich vorgenommen hat, betont.

[4] L. Lambinet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes, Einsiedeln/Köln 1946.

[5] Bekannt und wirkungsreich ist die Schleiermachersche Bestimmung des Gegensatzes zwischen Protestantismus und Katholizismus (1821/22: Der christliche Glaube, hg. von A. Redeker, Berlin [7]1960, Bd. I, Para. 24, 137), der J. A. Möhler – 1832 – seine eigene Bestimmung gegenüberstellt (Symbolik, hg. von J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, bes. 55f. und 487f.), dem dann wiederum F. C. Baur antwortet mit seiner Schrift: Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834.

[6] Vgl. hierzu die bereits angegebene Arbeit von L. Lambinet in ihrem historisch-darstellenden Teil (s. o. Anm. 4). Unlängst gab W. Beinert einen sehr gerafften Überblick über die Geschichte der Frage nach der „Grunddifferenz", in: Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie, Cath. 34 (1980), 36–61, bes. 39–47. Vgl. ebenfalls den Artikel von P. Neuner, a.a.O. (s. o. Anm. 3), bes. 591–597. Auch der Artikel von R. Leuze „Die Frage nach der Wesensbestimmung von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem" (ÖR 27/1978, 483–496) ist zur Erfassung der Gesamtproblematik interessant und wichtig.

[7] Hier hat vor allem H. Schütte die verschiedenen Entwürfe evangelischer Theologen zusammenfassend dargestellt in seiner Promotionschrift: Protestantismus: Selbstverständnis, Ursprung, katholische Besinnung, Essen [2]1966, 147–254. Vgl. dazu aber auch die beiden bereits zitierten (s. o. Anm. 6) Artikel von W. Beinert und P. Neuner. Im folgenden sollen nur vier Theologen als Beispiele genannt werden.

[8] S. z. B. seinen Artikel: Worthafte und sakramentale Existenz. Ein Beitrag zum Unterschied zwischen den Konfessionen, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, 197ff. Vgl. Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens", Bd. III, Tübingen 1979, 307–314.

[9] Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, 148.

[10] Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, Bd. III, Würzburg 1954, 457–486; bes. 482–486. Congar hat seine These überarbeitet und dabei in ihrer kritischen Ausrichtung abgeschwächt in: Martin Luther, sa foi, sa réforme, Paris 1983, 41ff. und 121–133.

[11] Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform, Münster 1965, 6 und 46ff.

[12] Die Zukunft des Martin Luther. Luther, Evangelium und die Katholizität, Münster/Kassel 1977, 48; vgl. 50f.
In den Zusammenhang der Versuche, eine katholisch/evangelische Grunddifferenz zu benennen, gehört auch die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Vertretern der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes (1965–1966), deren Auftrag es war, Art und Thematik eines künftigen internationalen katholisch/lutherischen Dialogs zu bestimmen. Als bezeichnendes Gesamtthema für diesen Dialog wählte man „Das Evangelium und die Kirche" und wollte damit das jeweils Spezifische und grundlegend Verschiedene im Verhältnis der beiden Partner wenigstens andeuten (vgl. dazu H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. ÖkPer, Bd. 3, Frankfurt 1973, 11–13).

[13] W. Beinert z. B. weist auf diese Veränderung hin (a.a.O. 45f.).

[14] Kardinal Jaeger in einer Einleitung zum Ökumenismus-Dekret (UR), speziell zu Nr. 19 (Die Konzilsdekrete. Über den Ökumenismus, Münster 1965, 12)

[15] UR 9.

[16] UR 10 fordert, den katholischen Glauben „auf eine Weise und in einer Sprache" auszudrücken, „die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann". W. Beinert ordnet hier auch die Aussage des Dekrets ein, daß der Hauptunterschied zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen „in der Interpretation der offenbarten Wahrheit" (UR 19) liege (a.a.O. 46).

[17] Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, 3.32 und 4.33; vgl. 3.34.

[18] Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, bes. 935-948; Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin, in: ThLZ 92 (1967), 731–742.

[19] A.a.O. 52–61.

[20] Überlegungen zum Dokument „Das Herrenmahl", in: ZThK 1981, 345ff.; besonders 353–356.

[21] Es geht um seinen Artikel „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit" (US 3/1984, 178–200; bes. 179–183), sein Buch „Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen" (Göttingen 1984; bes. 71–82 und 96–116) und einen bisher letzten Artikel „Ökumene wohin?" (MD 6/1984, 107–114; bes. 109/110). Das hier angeführte Zitat ist aus „Einheit der Christen . . .", 200.

[22] „Ökumene im Zeichen . . .", 180.

[23] „Einheit der Christen . . .", 108ff.
[24] „Ökumene im Zeichen . . .", 181.
[25] „Ökumene im Zeichen . . .", 183–191; „Einheit der Christen . . .", 181–201.
[26] „Einheit der Christen . . .", 189 und 201.
[27] Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch, in: EvTh 41 (1981), 423ff.
[28] Keine romantische Verbrüderung. Mit der Confessio Augustana auf dem Weg zur Einheit, in: LM 1 (1982), 23–26; Zitat von S. 24.
[29] Die Kirche als Sakrament? ZThK 80 (1983), 432–457; bes. 433ff. und 443.
[30] Vervielfältigter Bericht auf der Generalversammlung des Evangelischen Bundes, 23. 9. 1983, „Auf ewiglich geschieden und widereinander?", in: Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Schnelldienst II/1983 (29. 9. 1983), 6.
[31] Vorläufige Bemerkungen zur Studie „Das geistliche Amt in der Kirche", in: Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Catholica-Schnelldienst I/1981, 6 (vgl. MD 6/1981, 102).
[32] Zu den Beziehungen zwischen protestantischen und katholischen Christen. Epd-Interview, August 1984, in: epd-Dokumentation 36/84, 15.
[33] KNA, Dokumentation Nr. 33, 9. November 1983.
[34] Luther und die Einheit der Kirchen. Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger, in: IKaZ 12 (1983), 568–582.
[35] Ib. 573.
[36] Ib. 570.
[37] Ib. 573/74.
[38] Ib. 574.
[39] Ib. 576/77.
[40] Ib. 574–576.
[41] Ib. 576.
[42] Luther und die Einheit der Kirchen heute, in: HK 37 (1983), 555–561.
[43] Ib. 559.
[44] Ib. 560.
[45] Ib. 558; vgl. 560.
[46] Ib. 559.
[47] Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: In der Nachfolge Jesu Christi, hg. von K. Lehmann, Freiburg 1980, 103f. und 113f.

Sinn und Gefahr der Rede von einer Grunddifferenz

Bericht und Reflexionen über eine Konsultation und ihr Thema

ANDRÉ BIRMELÉ

1. Das Problem der Grunddifferenz

1.1. Eine neu gestellte alte Frage

Die vorausgegangene Problemskizze zum Studienprojekt des Straßburger Instituts macht deutlich, daß die Rede von einer Grunddifferenz in der Kirchen- und Theologiegeschichte nicht neu ist. Sie erscheint besonders im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts oft im Rahmen der Unterscheidungslehre der christlichen Konfessionen. Dabei wurde eine Grunddifferenz in der Regel als kirchentrennender Gegensatz verstanden.
Diese Skizze zeigt zugleich, daß der heutige Gebrauch dieses Begriffs nach Jahren des intensiven ökumenischen Dialogs nicht ohne weiteres mit seiner früheren Anwendung gleichgesetzt werden kann. Die alte Frage nach einer eventuellen Grunddifferenz stellt sich in einem neuen Kontext. Sie erscheint zeitgleich mit der Feststellung wesentlicher Annäherungen zwischen den christlichen Kirchen.
Die heutige Rede von einer Grunddifferenz wird daher nicht einfacher. Anwendung und genauer Inhalt dieses Begriffs sind noch weitgehend unklar und bedürfen einer genauen theologischen Bearbeitung. Von den vielen in der Problemskizze genannten Aufgaben sind insbesondere drei Fragenkomplexe hervorzuheben:
– Die Grunddifferenz wird sehr verschieden lokalisiert. Kann überhaupt von *einer* Grunddifferenz (zwischen zwei oder mehreren christlichen Traditionen) gesprochen werden?
– Einige Theologen meinen, die Grunddifferenz weiterhin als trennend verstehen zu müssen und brauchen diesen Begriff im gleichen Sinn wie das 19. Jahrhundert. Ihrer Ansicht nach wurden die eigentlichen Grundfragen in den zwischenkirchlichen Dialogen nicht bearbeitet. Die Grunddifferenz bestehe daher nach wie vor. Andere Theologen schlagen neue Richtungen ein und sehen z. B. eine Grunddifferenz in legitim-unterschiedlichen Denkformen. Die Dialogergebnisse tragen ihrer Meinung nach dazu bei, die Rede von einer Grunddifferenz als ökumenisch hilfreich zu betrachten, die Grunddifferenz sei von ihrem bisher behaupteten zwingend trennenden Charakter befreit. In welchem Verhältnis stehen diese verschiedenen Gebrauchsweisen dieses Begriffs? Ist die Behauptung einer Grunddifferenz nicht immer ein ökumenischer Rückschlag?
– Diese Rede von einer Grunddifferenz erscheint im Kontext der Herausstellung eines Grundkonsenses. Damit stellt sich die Frage des Verhältnisses Grundkonsens – Grunddifferenz, Einzelkonsens – Grunddifferenz, die ihrerseits auf das ökumenische Problem des Verhältnisses Einheit – Vielfalt hinweist.

1.2. Die „Nizza"-Konsultation über „Grunddifferenz"

Um diese Fragenbereiche zu bearbeiten, beschloß das Straßburger Institut für Ökumenische Forschung, im Rahmen seines Studienprojekts „Grundkonsens-

Grunddifferenz" eine Konsultation mit dem Thema „Lokalisierungsversuch einer möglichen Grunddifferenz" durchzuführen. Diese dreitägige Konsultation fand zwei Jahre nach der Puerto-Rico Konsultation über „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft" im März 1989 im ehemaligen Priesterseminar der Diözese Nizza, Frankreich, statt.

1.2.1. Die Teilnehmer
Die Gruppe umfaßte 21 Teilnehmer verschiedenster Traditionen (römisch-katholisch, orthodox, anglikanisch, reformiert, methodistisch, lutherisch). Die eingeladenen Theologen hatten sich alle in den letzten Jahren in verschiedenen Artikeln zum Thema „Grunddifferenz" (oder Grunddissens) geäußert. Da die Mehrzahl dieser Publikationen die Frage nach einer Grunddifferenz zwischen der römischen Kirche einerseits und den reformatorischen Kirchen andererseits angesprochen hatten, war es unvermeidlich, daß die meisten Teilnehmer der Konsultation aus diesen Kirchen kamen und der Akzent eindeutig auf die Frage einer eventuellen katholisch – protestantischen Grunddifferenz gelegt wurde.

1.2.2. Die Arbeitsmethode
Die vorausgegangenen Veröffentlichungen der Teilnehmer gingen in so verschiedene Richtungen, das Verständnis von Grunddifferenz und ihre eventuelle Lokalisierung waren je nach Autor so verschieden und das Gesamtbild so widersprüchlich, daß das erste Konsultationsziel nur eine ausführliche Aussprache sein konnte. Es war nicht von vornherein mit einer Annäherung der verschiedenen Standpunkte zu rechnen.
Aus diesem Grunde wurde jeder Teilnehmer gebeten, einige Wochen vor den Tagen in Nizza seinen Standpunkt in einer kurzen Stellungnahme erneut darzulegen. Jeder Teilnehmer sollte seinen Beitrag im Licht einer doppelten Zielsetzung verfassen: die Lokalisierung einer möglichen Grunddifferenz und die Frage nach der Relevanz und dem ökumenischen Sinn solch einer Rede. Diese vor der Tagung verfaßten Texte wurden allen zugesandt und bildeten den ersten Schritt des Konsultationsprozesses. (Diese Texte sind im anschließenden Kapitel dieses Bandes veröffentlicht.)
Der ursprüngliche Plan, jeden Teilnehmer nur zu bitten, seinen Beitrag in Nizza nochmals kurz einzuleiten und zur Diskussion zu stellen, konnte noch im Vorfeld der Konsultation aufgegeben werden. Das Studium der eingegangenen Texte zeigte so deutliche Annäherungen, daß es dem Straßburger Institut möglich war, ein thematisch strukturiertes Gesamtkonzept für die Konsultationstage auszuarbeiten. So kam es nicht zur bloßen Besprechung einzelner Texte, sondern zu einem systematischen Gespräch, in welchem nacheinander die einzelnen Sachbereiche bearbeitet wurden. Dies war an sich schon ein beachtlicher Fortschritt. Zudem bot dieses Verfahren auch jedem Teilnehmer die Möglichkeit, seine besonderen Anliegen erneut darzulegen in einem regen Dialog mit den anderen Teilnehmern.

1.2.3. Die Ergebnisse dieser Konsultation sind in diesem Bericht zusammengefaßt. Diese Zusammenfassung wurde als solche zwar nicht von der Konsultation verabschiedet, doch vermittelt sie ein Gesamtbild der Gespräche dieser Tage. Sie zeigt eine interessante Übereinstimmung im Verständnis von Grunddifferenz und ihrer Lokalisierung.

Robert W. Jenson und Jean-Marie Tillard haben sich am Gesamtprozeß aktiv beteiligt. Es war ihnen leider im letzten Moment nicht möglich, in Nizza selbst dabei zu sein. Ihre Beiträge wurden jedoch in Nizza gründlich bearbeitet und sind in dieses Gesamtbild mitaufgenommen.

2. Zur „Lokalisierung" einer Grunddifferenz

2.1. Ein gemeinsamer Ausgangspunkt: Der immer deutlicher werdende Konsens

Die Konsultation war von Anfang an durch eine wichtige Übereinstimmung gekennzeichnet: Die heutige Rede von einer Grunddifferenz und der Versuch, diese zu lokalisieren, haben ihren Sinn darin, daß sie im Kontext eines weitreichenden zwischenkirchlichen theologischen Konsenses erscheinen. Es handelt sich daher nicht um eine einfache Neuauflage der Debatte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Die beachtlichen positiven Ergebnisse der Dialoge, insbesondere derjenigen, die bereits eine lange Geschichte haben (wie das Gespräch der Lutheraner oder der Anglikaner mit Rom), bilden den Rahmen der neuen Rede von einer Grunddifferenz.
Der in den Dialogen erreichte Konsens wurde als solcher in Nizza nicht eingehend besprochen. Dies war nicht Thema der Konsultation. Folgende Zusammenfassung kann jedoch als gemeinsamer Ausgangspunkt angesehen werden:
Der Glaube lebt von Gottes Werk für die Menschen. Im Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, an die Erlösung durch seinen Tod am Kreuz und an seine Auferstehung von den Toten besteht ein wesentlicher Konsens. Dies gilt auch für weite Bereiche des Kirchenverständnisses. In der Kraft des Heiligen Geistes ist die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, die von Gottes Wort und Sakramenten leben, der Ort, wo Gott sein Heilswerk heute fortsetzt und es den Menschen zugute kommen läßt.
Nur auf dem Hintergrund dieses Konsenses hat die Frage nach der Lokalisierung und der Bedeutung einer eventuellen Grunddifferenz ihren Ort und ihren wahren Sinn.

2.2. Die Grunddifferenz zwischen der römischen und den reformatorischen Kirchen

2.2.1. Die Dialoge der vergangenen Jahre haben weitreichende Übereinstimmungen herausgestellt. Sie haben aber auch Lehrunterschiede gezeigt, von denen einige Ausdruck einer legitimen Vielfalt sind, andere jedoch noch kirchentrennende Gegensätze darstellen.
Sieht man von dieser wichtigen Unterscheidung zwischen trennenden oder nichttrennenden Verschiedenheiten zunächst einmal ab und betrachtet man die Verschiedenheiten ganz allgemein, so ergibt sich ein buntes Bild von Unterschieden, die nicht unbedingt durch eindeutige Verbindungslinien verflochten sind. Man kann einfache Beispiele aus dem Dialog zwischen den reformatorischen Traditionen und der römisch-katholischen Tradition anführen: Stehen unterschiedliche Verständnisse der Funktionen und Vollmachten des Lehramtes zwingend in direkter Verbindung mit verschiedenen mariologischen Einsichten oder mit dem Eheverständnis? Erklären unterschiedliche Gewichtungen im Amts- oder Kir-

chenverständnis unbedingt verschiedene Bewertungen des Wirkens des Gerechtfertigten? Solche Fragen muß man zunächst verneinen.
Die Teilnehmer der Konsultation waren jedoch der Meinung, daß diese zu schnelle Antwort hinterfragt werde müsse und daß man bei genauerem Betrachten deutliche Verbindungslinien entdecken könne, die wie ein gemeinsamer Bezugspunkt die Verschiedenheiten zusammenhalten. Es war die Überzeugung der Gruppe, daß die Verschiedenheiten nicht willkürlich da oder dort erscheinen, sondern in einem gewissen Zusammenhang stehen und so erklärt werden können. Solch ein gemeinsamer Bezugspunkt, der die Verschiedenheiten untereinander verbindet, kann als Grunddifferenz zwischen der römisch-katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen angesprochen werden, ohne daß damit bereits eine genauere qualitative Bestimmung solch einer Grunddifferenz vorweggenommen sei.
2.2.2. Um in der Bestimmung einer möglichen Grunddifferenz weiterzukommen, war es angebracht, in einem ersten Schritt von den konkreten bisherigen Dialogergebnissen auszugehen. Läßt sich von hier aus eine Grunddifferenz zwischen den reformatorischen Kirchen einerseits und der römisch-katholischen Kirche andererseits lokalisieren?
Auch hier war man sich überraschend schnell einig, daß die Grunddifferenz in der *Bestimmung des Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem im Heilsgeschehen* ihren Ort hat.
All diese Traditionen gründen im Zeugnis von Gottes einmaligem und ein für allemal geschehenem Heilshandeln für den Menschen im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi. Das Heil ist Gabe Gottes an die Menschen. Der unter der Gnade lebende Mensch wird zum Mitarbeiter Gottes nicht in der Handlung, die das Heil schenkt, sondern in dem, was diese Handlung umgibt und als Konsequenzen hat. In der Beschreibung aber des Bezugsgefüges zwischen Gott und Mensch drängt eine Richtung dahin, den „Menschen" in einem stärker „konstitutiven" Sinne einzubeziehen, während die andere diese Einbeziehung möglichst gering halten möchte, ohne sie jedoch gänzlich zu verneinen.
Dieser Unterschied findet seinen konkreten Ausdruck in verschiedenen Verständnissen und Lehraussagen, die sich auf die einzelnen Bereiche des christlichen Glaubens beziehen. Er läßt sich aber nicht durch eine einzige Formulierung beschreiben. Es handelt sich eher um Tendenzen. Der Unterschied muß in der Form eines Komparativs beschrieben werden in dem Sinne, daß im Katholizismus eine und in den reformatorischen Kirchen eine andere Tendenz stärker vertreten wird und zum Zuge kommt. Die Grunddifferenz erklärt sich nicht nur durch unterschiedliche Mentalitäten und Denkformen, sie bringt teilweise verschiedene Verständnisse des Heilsgeschehens zum Ausdruck.
2.2.3. Diese allgemeine Beschreibung und die Hervorhebung, daß die Grunddifferenz den Charakter unterschiedlicher Tendenzen hat, bedeuten aber nicht, daß die Grunddifferenz unklar, verschwommen und letzten Endes undefinierbar und vielleicht sogar inexistent wäre. Die Tatsache, daß sie im Bereich theologischer Einzelfragen ihre Schärfe gewinnt und teilweise kirchentrennende Konsequenzen mit sich bringen kann, verlangt eine genauere Definition der Grunddifferenz. Es muß versucht werden, die Grunddifferenz präziser zu bestimmen.
Die Teilnehmer der Konsultation schlugen eine große Vielfalt von Formulierungen vor: — verschiedene Verständnisse des Verhältnisses von Zeit und Sein (Jenson); — verschiedene Verständnisse der Analogie Schöpfer und Geschöpf und von Person und Werk Christi (Sesboüé); — verschiedene Verständnisse der Konsequenzen und damit der Wirkungskraft der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben im gerechtfertigten Menschen und in der Kirche (Sesboüé, Frieling, Birmelé); — verschiedene Vorstellungen von der Stellung der Freiheit unter der Gnade (Tillard); — verschiedene Verständnisse von Offenbarung (Herms).
All diese Versuche haben ihre Grenzen, denn jeder Einstieg bei einer besonderen Formulierung oder Problematik wird dem Charakter der Interdependenz der verschiedenen Erscheinungsformen einer Grunddifferenz nur unzureichend gerecht. So wurde erneut bestätigt, daß eine Grunddifferenz nicht an einem einzigen theologischen Ort oder an einer dogmatischen Aussage behaftet werden kann. Sie hat in diesem Sinne, wie es H. Meyer beschrieb, einen *meta-dogmatischen* Charakter.
Trotzdem weist diese Vielfalt der Ansätze immer wieder auf das gleiche Problem und auf die gleiche Frage hin, auch wenn diese sich letztlich nicht in einer einzigen Formulierung einfangen lassen: Das Verhältnis von Gottes Freiheit zur menschlichen Freiheit, von Gottes Handeln und Werk zum menschlichen Werk. Wie hat sich Gott den Menschen anvertraut und sie zu seinen Mitarbeitern gemacht?
2.2.4. Dieser besondere Charakter gibt der Grunddifferenz eine Struktur, die man „kreisförmig" nennen könnte.
Man kann z. B. verschiedene Verständnisse von Person und Werk Christi (insbesondere die Art der Einheit beider Naturen) anführen, um Unterschiede im Kirchenverständnis und danach bei gottesdienstlichen Vollzügen zu erklären; man kann aber auch genau umgekehrt das erste und das dritte als Konsequenz des zweiten verstehen. Man könnte argumentieren, daß verschiedene Anthropologien (der Mensch unter Sünde und Gnade) verschiedene Christusbilder (nicht einen verschiedenen Christus) zur Folge haben, doch auch hier ist der umgekehrte Weg als Erklärung möglich. Das gleiche gilt für das Verhältnis Heilsverständnis, Sakramentsverständnis und Kirchenverständnis.
Es handelt sich, ganz allgemein gesprochen, um eine kreisförmige Struktur, in welcher Unterschiede im Bereich A durch Unterschiede im Bereich B erklärt werden können und Unterschiede im Bereich C zur Folge haben. Wichtig ist dabei die Feststellung, daß diese Bereiche in den meisten Fällen untereinander austauschbar sind.
Dies erklärt, warum eine Grunddifferenz nicht an einem besonderen dogmatischen topos behaftet werden kann (z. B. in der Soteriologie, in der Ekklesiologie, in der Sakramentenlehre oder im Amtsverständnis). Alle Lokalisierungsversuche, die nur einen einzigen dogmatischen Punkt hervorheben, überzeugen nicht, weil die so benannte Grunddifferenz dann wiederum von anderen dogmatischen Aussagen oder hermeneutischen Voraussetzungen abhängt und durch sie erklärt werden kann. Letztere müßte man dann als den eigentlichen „Grund" bezeichnen.
2.2.5. Die Grunddifferenz führt zu unterschiedlichen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens in den verschiedenen kirchlichen Familien. Sie hat Konsequenzen in den einzelnen theologischen Aussagebereichen. Jede christliche Tradition wird durch verschiedene Grundentscheide charakterisiert. Mit dieser Feststellung befinden wir uns in unmittelbarer Nähe des Verständnisses von Grund-

differenz im vorigen Jahrhundert. Diese Nähe soll und kann nicht bestritten werden. Trotzdem ist die Situation heute nach 25 Jahren reger ökumenischer Dialoge zwischen der römisch-katholischen und den reformatorischen Kirchen eine ganz andere.
Die alles entscheidende Verschiebung der Problematik ist mit der Feststellung gegeben, daß die Grunddifferenz nicht unbedingt als Gegensatz verstanden werden muß und nicht notwendigerweise zu kirchentrennenden Unterschieden führt.
2.2.6. Eine Grunddifferenz kann, muß aber nicht unbedingt kirchentrennend sein. Alle Teilnehmer der Konsultation betonten diesen *ambivalenten Charakter der Grunddifferenz*. Die Grunddifferenz zwischen den katholischen und reformatorischen Traditionen ist zunächst eine neutrale Gegebenheit, die unterschiedliche Ausdrucksformen des christlichen Glaubens erklärt, aber die Trennung weder automatisch verursacht noch aufhebt.
Den Beweis für diese Feststellung liefern z. B. die geschichtlichen Entwicklungen in den verschiedenen soteriologischen und ekklesiologischen Verständnissen.
Die neueren Dialoge haben gezeigt, daß Ausdrucksformen der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz im Bereich der Soteriologie (Rechtfertigung des Sünders) mehr und mehr als legitime Verschiedenheiten erscheinen (z. B. bedeuten verschiedene Verständnisse des Meritums nicht unbedingt einen trennenden Gegensatz, wenn diese auf dem Hintergrund des allein rettenden Handelns Gottes gesehen werden). Im Kontext des deutlicher werdenden Konsenses wird die Grunddifferenz immer mehr zur Erklärung und zum Ausdruck der legitimen Vielfalt. Dies war in der Reformationszeit nicht der Fall. Damals führte die Grunddifferenz, auch im Bereich der Rechtfertigung des Sünders, zu gegenseitigen Verurteilungen und zur Trennung.
Die gleiche Grunddifferenz, deren Ambivalenz im Bereich der Soteriologie deutlich wird, hat heute immer noch kirchentrennende Konsequenzen im Bereich der Ekklesiologie (Amtsfrage, Verständnis der Kirche und ihres Auftrags im Heilsmysterium Gottes). Die beachtlichen Fortschritte, die durch die Dialoge auch in ekklesiologischen Fragen erreicht wurden, führen zur berechtigten Hoffnung, daß auch hier der trennende Charakter nicht für immer feststeht.
2.2.7. Die katholisch-reformatorische Grunddifferenz muß als solche nicht überwunden werden. Sie kann es auch nicht, da sie in sich selbst ambivalent ist. Sie kann sowohl legitim verschiedene Ausdruckformen als auch kirchentrennende Gegensätze begründen und erklären. Wo letzteres zutrifft, muß im Dialog weitergearbeitet werden.

2.3. Die Grunddifferenz zwischen Ost und West

Diese Ergebnisse einer Lokalisierung und bereits ersten Bewertung einer Grunddifferenz auf der Basis des Dialogs zwischen der katholischen Tradition und den reformatorischen Traditionen wurden bei der Nizza-Konsultation indirekt bestätigt durch das Gespräch zwischen den Vertretern der katholischen und der orthodoxen Kirchen. Diese empfanden keine Schwierigkeit, von einer Grunddifferenz zwischen Ost und West zu sprechen.
Solch eine Grunddifferenz ist zunächst kultureller Art und könnte mit den Worten J.M. Tillards als Differenz des Ethos beschrieben werden. Sie führt zu einer

Vielzahl von Differenzen in Theologie und Praxis, zu einer Grunddifferenz „geistlicher, theologischer und ekklesialer Natur“ (Sesboüé), wovon jedoch keine Ausdrucksform als notwendig kirchentrennend verstanden werden muß.
Die beiden schwerstwiegenden Fragen, die heute noch die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen trennen und die das Filioque und den Primat des römischen Bischofs betreffen, sind gewiß lehrmäßiger Art. Sie können jedoch als Grunddifferenz der Mentalitäten verstanden und somit entschärft werden (siehe z. B. Entwicklungen in der Frage des Filioque und die Aufhebung der Verurteilung römischerseits). Auch hier wird deutlich, daß die Grunddifferenz nicht identisch ist mit einem unversöhnbaren Gegensatz. Ihre Erscheinungsformen sind sowohl Ausdruck legitimer Vielfalt wie auch noch trennender Lehrunterschiede.
Orthodoxerseits wurde jedoch betont, daß die Feststellung dieser nicht notwendigerweise trennenden Grunddifferenz zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche nicht ohne weiteres auf die aus der Reformation hervorgegangenen Traditionen übertragen werden könne. Zwischen diesen und den orthodoxen Kirchen besteht eine andere Grunddifferenz, deren Ausdrucksformen kirchentrennend sind und die Metropolit Damaskinos in der Zuordnung von Christologie und Ekklesiologie lokalisierte. Die genauere Analyse dieser letzten Aussage zeigte die unmittelbare Nähe dieses Lokalisierungsversuches zu den Ergebnissen des ersten Gesprächgangs und der genaueren Bestimmung der Grunddifferenz zwischen der katholischen und den reformatorischen Kirchen. Wichtig ist dabei, daß der trennende Charakter dieser behaupteten orthodox-reformatorischen Grunddifferenz nicht unüberwindbar ist. Die Ausdrucksformen dieser Grunddifferenz sind heute gewiß noch kirchentrennend. Dies kann und muß im erst beginnenden Dialog überwunden werden.

3. Die Relevanz der Rede von einer Grunddifferenz

Der erste Teil der Konsultation und der Lokalisierungsversuch einer Grunddifferenz zwischen den reformatorischen, katholischen und orthodoxen Traditionen gab die notwendigen Grundlagen für eine allgemeinere Überlegung über die Relevanz und den Sinn der Rede von einer Grunddifferenz in der heutigen ökumenischen Situation.

3.1. Ein neutraler aber ambivalenter Begriff

Die Rede von einer Grunddifferenz hat ihren Sinn nur dann, wenn der ambivalente Charakter der Grunddifferenz beachtet wird. Grunddifferenz ist ein neutraler, deskriptiver Begriff, der Verschiedenheiten in theologischen und ekklesialen Denkformen und Ausdrucksweisen zusammenfaßt und erklärt. Die Grunddifferenz ist als solche nicht kirchentrennend. Einige ihrer Erscheinungsformen können gewiß kirchentrennend sein, andere jedoch sind Ausdrücke der reichen legitimen kirchlichen Vielfalt. Der eventuell trennende Charakter einer Erscheinungsform steht keineswegs für immer fest. Er kann und muß bearbeitet werden, bis dieser trennende Charakter überwunden ist.
Diese wichtige schon erwähnte Feststellung des ambivalenten Charakters einer Grunddifferenz führte bei der Konsultation zur kritischen Auseinandersetzung

und schließlich zur Ablehnung von drei Verständnissen, die im heutigen ökumenischen Kontext mancherorts vertreten werden.
3.1.1. Eine Grunddifferenz ist *nicht notwendigerweise ein kontradiktorischer Gegensatz und damit automatisch kirchentrennender Faktor,* der eine bleibende Trennung der Kirchen erklären und rechtfertigen würde, wie dies manchmal behauptet wird. Wegen der Gefahr dieses Mißverständnisses wird die Rede von einer Grunddifferenz vielerorts als ökumenisch irreführend abgelehnt. Diejenigen jedoch, die an dieser Terminologie festhalten und sie in der heutigen ökumenischen Debatte als relevant verstehen, betonen alle, daß die beiden Attribute „Grund" und „trennend" nicht synonym sind. Es besteht keine zwangsläufige Verbindung zwischen beiden. Eine „Grund"-differenz ist nicht ipso facto eine „trennende" Differenz oder eine Grunddivergenz. Eine falsche Identifizierung dieser beiden Kategorien geschieht dann, wenn der ambivalente Charakter der Grunddifferenz übersehen wird und diese schließlich nur noch negativ, als Rechtfertigung der bleibenden Trennung gesehen wird. In diesem Falle ist die Rede von einer Grunddifferenz ökumenisch nicht hilfreich.
3.1.2. „Grund" kann auch nicht in einem *kausalen* Sinne verstanden werden, als handle es sich hier um den Grund der Trennung, der trotz vieler Konsense in Einzelbereichen weiterbestünde. Die von manchen Autoren in letzter Zeit vertretene These, die Dialoge hätten nur Symptome behandelt und zweitrangige Konsense hervorgebracht, die Grunddifferenz selbst bliebe jedoch unangetastet, wurde von den Teilnehmern der Konsultation entschieden zurückgewiesen. Die Meinung, die Grunddifferenz läge „tiefer" als der Konsens, läßt sich, so die Konsultation, im Lichte der Dialogergebnisse und der ökumenischen Entwicklungen der letzten Jahre nicht aufrechterhalten.
3.1.3. Die Hervorhebung einer Grunddifferenz trägt sicherlich zum besseren Erfassen des Typus einer kirchlichen Tradition bei. Sie bringt theologische Grundentscheide ans Licht, welche die Identität einer konfessionellen Familie mitbestimmen. Dies bedeutet aber nicht, daß es beim Begriff Grunddifferenz primär um die Herausstellung des Spezifischen, das eine konfessionelle Familie von den anderen unterscheidet und trennt, geht – auch wenn der Begriff in der Geschichte teilweise so gebraucht wurde. Hier muß erneut auf den ambivalenten Charakter der Grunddifferenz verwiesen werden. Auch wenn diese zur Unterscheidung beiträgt, bedeutet dies noch keineswegs Trennung. An diesem Punkt sind Kontext und Intention der heutigen Diskussion über Grunddifferenz nicht identisch mit der Debatte über das gleiche Thema im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert.
Der Versuch, die komplexe Wirklichkeit konfessioneller Identitäten nur anhand einer Grunddifferenz (oder auch anhand eines einzigen Grundansatzes) zu beschreiben, führt schnell zu Verzeichnungen und Karikaturen. Mehrere Teilnehmer konnten dies in ihren vorbereitenden Texten deutlich machen (siehe Neuner, Urban, Wainwright), die Konsultation selbst bestätigte dies.
Die Feststellung einer Grunddifferenz mag zum besseren Verständnis der Unterscheidung zweier Traditionen beitragen, sie ist aber als solche noch keine Aussage über die Inkompatibilität dieser beiden Traditionen innerhalb der einen Kirche Jesu Christi. Dies zeigt auch die Tatsache, daß es innerhalb einer Tradition eine Grunddifferenz geben kann (z. B. zwischen Augustin und der scholastischen Theologie). Eine Grunddifferenz kann auch transkonfessionellen Charakter

haben, in verschiedenen konfessionellen Familien auftreten und über traditionelle Grenzen hinweg Strömungen miteinander verbinden (z. B. besondere Ansätze der Befreiungstheologie oder der charismatischen Bewegung).

3.2. Ein deskriptiver Begriff

3.2.1. Das Ziel der Herausstellung einer Grunddifferenz ist es zunächst, deutlich zu machen, daß eine Vielzahl einzelner Unterschiede verstanden werden kann auf dem Hintergrund einer verschiedenen Grundorientierung: Die Differenzen zwischen kirchlichen Gruppen hören auf, eine zufällige Sammlung von Streitigkeiten zu sein und bündeln sich zu einem begreiflichen Muster. Es gibt einen gemeinsamen Nenner, der die da und dort deutlich werdenden Verschiedenheiten erklärt. Innerhalb der Wechselbeziehungen, die religiöse Traditionen bilden, trägt die Herausarbeitung einiger Ausgangspunkte oder Perspektiven dazu bei, die Gesamtheit der Wechselbeziehungen verständlicher zu machen und theologische Grundentscheide, die konfessionelle Traditionen mitbestimmen, deutlich werden zu lassen.
Als deskriptiver Begriff, der Verschiedenheiten in theologischen und ekklesialen Denkformen und Ausdrucksweisen zusammenfaßt, ist eine Grunddifferenz in dem Sinne grundlegend, daß sie als Erklärung und Auslegung anderer Differenzen angesehen werden kann.
3.2.2. Solch eine verschiedene Grundorientierung kann sehr unterschiedliche Wurzeln haben. Ohne besondere Rangordnung können genannt werden: eine philosophische Denkform, eine kulturelle Gegebenheit, eine historische Situation oder besondere geschichtliche Erfahrungen, ein theologischer Denkansatz, eine besondere Spiritualität oder Liturgie, eine besondere dogmatische Systematisierung, eine besondere Betonung oder Gewichtung einer theologischen Orientierung, eine besondere geschichtliche Erfahrung. Es handelt sich um verschiedene Denkweisen, Wirklichkeitsverständnisse und Sprachen, die zu verschiedenen Formulierungen und Verständnissen des einen Glaubens an Gott, Vater, Sohn und den Heiligen Geist führen.
Die Rede von einer Grunddifferenz hat ihren Sinn nur im Dienste dieses einen Glaubens. Sie sagt aus, daß die eine Wirklichkeit dieses einen Glaubens durch grundverschiedene Deutungsmuster zum Ausdruck gebracht werden kann. So führt diese Rede von einer Grunddifferenz auch zur wichtigen Frage, wann und unter welchen Bedingungen eine spezifische Grundorientierung beanspruchen kann, doch den gleichen Glauben zu entfalten. Es ist Aufgabe der Theologie, die Legitimität solch unterschiedlicher Ansätze zu prüfen.
3.2.3. Die Definition einer Grunddifferenz wird jedoch dadurch erschwert, daß sie nicht unbedingt an einem Punkt festgemacht werden kann und auch als solche nicht in Erscheinung tritt. Sie kann nicht in einem einzigen dogmatischen Bereich lokalisiert werden, sie hat, wie es der katholisch-reformatorische Dialog zeigt, *meta-dogmatischen* Charakter. Daraus resultiert eine unumgehbare Unschärfe in der genauen Bestimmung der Grunddifferenz. Die Grunddifferenz liegt jenseits der einzelnen dogmatischen Bereiche, wirkt aber auf sie ein und umgreift sie. Sie erhält jedoch ihre theologische Schärfe erst im Bereich theologischer Einzelfragen. Dort tritt sie in der Form von Einzeldifferenzen auf. Dies erklärt, daß in der Geschichte nie eine Grunddifferenz als solche von Konzilien

oder Bekenntnisschriften verurteilt wurde. Verurteilt wurden nur ihre Erscheinungsformen im Bereich dogmatischer Einzelfragen.
3.2.4. Erschwert wird die Definition einer Grunddifferenz noch dadurch, daß sie oft in Form von *Tendenzen* auftritt. So kann z. B. in einer christlichen Tradition die Tendenz bestehen, eine Erkenntnis besonders hervorzuheben. Diese Erkenntnis ist auch einer anderen Tradition nicht fremd, doch wird sie dort anders gewichtet (Asymmetrie). Man hat die Tendenz, ihr dort einen anderen Wert zuzuschreiben. Der Unterschied dieser Tendenzen muß in der Form eines Komparativs beschrieben werden, denn keine der Tendenzen verselbständigt oder verabsolutiert sich auf Kosten der anderen so, daß die Erkenntnis bei den einen vorhanden wäre und bei den anderen ganz fehlen würde. Auch innerhalb einer Tradition können beide Tendenzen vorhanden sein und von manchen Gruppen mehr oder weniger betont werden.

3.3. Die ökumenische Relevanz

3.3.1. Die besondere Bearbeitung der Problematik einer Grunddifferenz im interkonfessionellen Bereich hat ihre Berechtigung darin, daß wir auf intensive zwischenkirchliche Dialoge zurückblicken können. Diese Dialoge haben viele Konsense erreicht, aber zum Teil auch noch trennende Divergenzen aufgezeigt. Es geht nun darum, diese Einzelergebnisse zu einem Gesamtergebnis zu bündeln. In diesem Kontext ist es hilfreich, die Unterschiede (sowohl die legitimen wie auch die noch trennenden) zusammenzufassen und nach einer eventuellen Grunddifferenz zu fragen. Dabei sollte nun deutlich geworden sein, daß eine gleiche Grunddifferenz in einigen Bereichen das Erscheinen legitimer Verschiedenheiten und in anderen das Auftreten noch trennender Unterschiede erklärt.
3.3.2. Die ökumenische Relevanz der Rede von einer Grunddifferenz besteht daher in der gebotenen Möglichkeit, eine Vielzahl von einzelnen Unterschieden zu erklären und zu strukturieren. Ihr Auftreten im jetzigen Stadium des Dialogs ist kein Rückfall, sondern Ausdruck eines Reifungsprozesses. Die Herausstellung einer Grunddifferenz ist darin hilfreich, daß sie erlaubt, den Grund des noch trennenden Charakters einiger Unterschiede besser zu entlarven und so zu reduzieren.
Dies ist deshalb möglich, weil in verschiedenen Bereichen ehemals kirchentrennende Ausdrucksformen der Grunddifferenz im ökumenischen Dialog ihren trennenden Charakter verloren haben und zu legitimen Verschiedenheiten wurden. Dies kann eine Hilfe sein, um auch in den Bereichen, in denen Trennungen fortbestehen, neue Schritte zu vollziehen. Der Sinn der Rede von einer Grunddifferenz und jeder Versuch ihrer Lokalisierung ist weniger die Alternative wahr/falsch als die Alternativen zutreffend/unzutreffend oder hilfreich/nicht hilfreich.
3.3.3. Von der Bearbeitung einzelner Differenzen her weiß man, daß ein Unterschied, der für eine Kirche Ausdruck einer legitimen Vielfalt ist, für eine andere Kirche einen trennenden Unterschied bedeuten kann. Innerhalb des Verständnisses einer Tradition greifen gemeinsame Schlüsselaussagen anders ineinander ein, als dies bei einer anderen Tradition der Fall ist. Was für die einen wesentliche und unantastbare Forderung des Glaubens ist, ist für die anderen zwar wichtig, aber nicht im gleichen Sinne zentral. Die Frage nach einer Grunddifferenz greift hier über die bloße Erklärung und Strukturierung von Einzelunterschieden auf das

Strukturierungsprinzip als solches über. Hier führt die Rede von einer Grunddifferenz zu dem ökumenisch wichtigen Problem der „Hierarchie der Wahrheiten", insbesondere zu dem der Kompatibilität verschiedener Hierarchien der Wahrheiten. In diesem Problemkreis kann die Grunddifferenz die Art und Weise, wie verschiedene Traditionen einzelne Glaubensaussagen einander zuordnen, erklären. Dies ist eine bedeutende Hilfe in der derzeitigen Phase des ökumenischen Dialogs. Selbstverständlich gilt auch hier, daß eine Grunddifferenz, die zu verschiedenen Verständnissen der Hierarchie der Wahrheiten führt, nicht von vornherein als kirchentrennend gelten kann.

3.4. Grundkonsens und Grunddifferenz

3.4.1. Die sprachliche Nähe beider Begriffe täuscht, denn es handelt sich um zwei verschiedene Verständnisse des Wortes „Grund", um zwei verschiedene Bereiche.
Der Grundkonsens bringt, auch wenn der Grundkonsensgedanke in zwei verschiedenen Fassungen erscheint, wie die Konsultation in Puerto Rico verdeutlichte, das Fundament zum Ausdruck. Sein Inhalt ist das lebendige und lebenspendende Zentrum oder Fundament des christlichen Glaubens. Im Begriff „Grundkonsens" ist der Bezugspunkt von „Grund-" der Glaube.
Die Grunddifferenz hingegen hat es mit einer anderen Ebene zu tun. Verschiedene geschichtliche, kulturelle, denk-philosophische Hintergründe oder verschiedene theologische Ansätze und Akzentuierungen, unterschiedliche Liturgien, Spiritualitäten oder Organisationen führen zu verschiedenen Formulierungen desselben Grundkonsenses. Die Differenzen in vielen Einzelpunkten können zusammengefaßt und erklärt werden durch eine gesamtheitliche Art und Weise, die von einer Gruppe oder Tradition gewählt wird und die mit anderen Arten und Weisen anderer Gruppen oder Traditionen nicht deckungsgleich ist. Diese Grunddifferenz und ihr Ausdruck in Einzelunterschiede heben den Grundkonsens nicht auf, obwohl sie nicht einfach beliebige Adiaphora sind, sondern durchaus in einem unterschiedlichen Verständnis des Fundaments des Glaubens begründet sind. Doch ist im Begriff „Grunddifferenz" der Bezugspunkt von „Grund-" nicht das Fundament des Glaubens, sondern die Differenz.
Der Unterschied zwischen Grundkonsens und Grunddifferenz ist daher nicht „quantitativ" in dem Sinne, daß der eine „tiefer" wäre als die andere. Es handelt sich um zwei radikal verschiedene Bereiche.
3.4.2. In diesem Sinne kann und muß die Grunddifferenz selbst als Teil des Grundkonsenses verstanden werden. Zum Grundkonsens gehört, daß die eine Gemeinschaft der anderen zugestehen kann, daß sie den gleichen Glauben an den dreieinigen Gott, der sein Heilswerk an seiner Schöpfung zum Ziele führt, bekennt. Ein solches Erkennen und Anerkennen der anderen Gemeinschaft zwingt dazu, die überlieferten Differenzen zu ordnen und ihr Verhältnis zu diesem Konsens zu klären. Der Bezug auf einen solchen Grundkonsens erlaubt, die bestehenden Differenzen qualitativ aufzuarbeiten. Die Rede von einer Grunddifferenz ist in diesen Prozeß einzuordnen. So kann die Feststellung einer Grunddifferenz zur Heilung der Trennungen beitragen. Im Rahmen dieses Grundkonsenses kann die Grunddifferenz in verschiedenen Zuordnungen einzelner theologischer Aussagen bestimmt und artikuliert werden. Eine Offenheit auf den Grundkonsens hin gehört zur Definition der Grunddifferenz.

3.4.3. Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, könnte es hilfreich sein, den Begriff Grunddifferenz selbst zu meiden und eher von einem Fokalisierungspunkt, einer Zusammenfassung oder einem gemeinsamen Nenner der Verschiedenheiten zu sprechen. Dies wurde bei der Konsultation in Nizza und im gesamten Konsultationsprozeß besonders von den englischsprachigen Teilnehmern mit Nachdruck verlangt. Dies wäre formell sicher möglich. Trotzdem sollte man den Begriff der Grunddifferenz nicht zu schnell aufgeben, denn er wird ja in der heutigen ökumenischen Diskussion vielerorts verwendet. Wichtig ist, daß der Gebrauch dieses Wortes genau untersucht und der Sinn und auch die Gefahr dieser Rede deutlich wird. Hier wollte und konnte die Nizza-Konsultation ihren Beitrag leisten.
Im ökumenischen Dialog ist deutlich geworden, daß eine Verschiedenheit nicht von vornherein negativ verstanden werden kann (siehe z. B. die Überlegungen um das Einheitsmodell „versöhnte Verschiedenheit"). Nicht die Verschiedenheit als solche, sondern nur ihr eventuell kirchentrennender Charakter, muß überwunden werden. Auf diesem Hintergrund hat auch die Rede von einer Grunddifferenz ihre Berechtigung. Die Erscheinungsformen der ambivalenten Grunddifferenz sind grundsätzlich versöhnbar. Sie sind es dann, wenn sie von einem Grundkonsens getragen werden.

Anmerkung

1 Außer den siebzehn Teilnehmern, deren Texte in diesem Band anschließend veröffentlicht sind, waren in Nizza noch dabei: Prof. Dr. S. W. Sykes, anglikanisch – Großbritannien; Dr. E. L. Brand, lutherisch – USA, z. Zt. Lutherischer Weltbund, Genf, und die beiden Mitarbeiter des Straßburger Instituts, Dr. Y. Tesfai (Äthiopien) und Dr. F. Fleinert-Jensen (Dänemark).

Lokalisierungsversuch einer möglichen Grunddifferenz

Stellungnahmen einzelner Theologen

Die folgenden siebzehn Beiträge wurden im Vorfeld der Nizza-Konsultation (März 1989) von den Teilnehmern verfaßt und bei der Tagung besprochen. Alle diese Theologen haben sich in den letzten Jahren in verschiedenen Artikeln zum Thema „Grunddifferenz" geäußert. Im Blick auf die Konsultation wurden sie gebeten, ihre Hauptthesen und Anliegen in einem kurzen Text zusammenzufassen. Da alle Autoren das gleiche Thema hatten (Lokalisierungsversuch einer möglichen Grunddifferenz), wiederholen wir im Folgenden diesen Titel nicht. Wir beschränken uns auf die Angabe des Verfassers, seines Herkunftslandes und seiner kirchlichen Zugehörigkeit.

Wolfgang Beinert – Deutschland – römisch-katholisch

Die hier vorzutragenden Thesen wollen vor allem auf Sachverhalte aufmerksam machen, die nach Meinung und Kenntnisstand des Verfassers nicht immer oder nur ungenügend beachtet werden.
1. Die Beantwortung der Frage, ob es eine Grunddifferenz oder deren mehrere zwischen den christlichen Konfessionsfamilien gebe, hängt von der Definition des Begriffs *Grunddifferenz* ab. Versteht man darunter eine radikale, also bis in die Wurzeln reichende Unterschiedenheit, dann ist die Frage solange entschieden zu verneinen, wie sich die Konfessionen noch gegenseitig als christlich betrachten. Meint man dagegen eine Art Kristallisationspunkt, aus dem sich die tatsächlichen Unterschiede in Handlungsweisen, Lehrinhalten und/oder Lehrformulierungen ergeben, so besteht begründeter Verdacht, daß es einen solchen Punkt geben müsse. Anders läßt sich schwerlich die trotz ungezählter Statements über mit theologischen Argumenten wohlbegründete Partialkonsense immer noch aufrechterhaltene Trennung kaum erklären. Damit ist freilich noch nicht darüber entschieden, ob eine eventuell bestehende Grunddifferenz auch wirklich diesen Zustand legitimiert oder ihn nur eben faktisch am Leben erhält.
2. Immerhin gilt, wiederum tatsächlich, daß bis zur Entscheidung darüber eine Grunddifferenz alle Teilkonsense aufhebt; umgekehrt trifft zu, daß ein auszumachender *Grundkonsens* alle Teildissense zu heilen imstande ist. Die Frage ist demnach von entscheidender ökumenischer Bedeutung. Von der Lösung hängt die Zukunft des Erfolges aller Bemühungen um die Einheit entscheidend ab. In diesem Sinne muß man die Frage bejahen, daß in der Frage nach der „Grunddifferenz" alle im Dialog noch offenen Einzelfragen konvergieren.
3. In der Diskussion werden bekanntlich sehr verschiedene „Loci" genannt, an denen angeblich der Grunddissens auszumachen ist – seien es die Interpretation wichtiger dogmatischer Aussagen (z. B. in der Christologie) oder hermeneutische Strukturen (z. B. sapientiale oder existentielle Denkform). Ein Konsens über den vorgeblichen Grunddissens scheint nicht möglich zu sein. Diese Tatsache verlangt nach Erklärung: Gibt es einen gemeinsamen Nenner in oder hinter den benannten „Loci"?

4. Möglicherweise führt es in Richtung einer Antwort, wenn man nicht immer nur nach den konfessionellen Lehr- und Lebensprinzipien fragt, sondern hinter sie zurückforscht nach den tragenden *Grundanliegen*, die einmal bestimmte Christen dazu bewogen haben, sich zu einer Konfessionsfamilie zusammenzuschließen. Dabei ist auch zu erörtern, ob und wieweit solche Grundanliegen durch bestimmte „Erfahrungsgestalten des Christentums" je und dann profiliert werden *mußten*.[1] Gerade weil sich die Christen (wenigstens auf Dauer, grundsätzlich und ernstlich) nicht ihr jeweiliges Christsein abgesprochen haben, ist ihr konfessionsbegründendes „Nein" immer auch mit einem konfessionsbestimmenden „Ja" verbunden gewesen. Dieses Ja betraf dem eigenen Verständnis zufolge stets einen dem Evangelium entnommenen Lehr- oder Praxispunkt. Gerade darin haben schon die Kirchenväter den Lebenswert der „Häresie" gesehen.[2] Ohne solche akzentuierende Bestimmungen bliebe möglicherweise das Christentum „unbestimmt" – es drohte in diesem Falle Evangeliumsvergessenheit oder/und Verfehlung des sach- und zeitgerechten Zeugnisses.
5. In der Mitte des christlichen Interesses stand immer Jesus als der Christus. Er ist das Proprium des Christentums. Das Interesse aber war primär nicht „christologisch" im Sinn etwa der Zwei-Naturenlehre, sondern „soteriologisch": Hinter allen christologischen Diskussionen, die dann zum chalkedonensischen Dogma geführt haben, stand die Frage nach dem Heil der Menschen. Nur wenn Jesus der Christus ist, sind wir gerettet. Er ist aber nur der Christus, wenn er wirklich nicht nur echter Mensch, sondern auch wahrer Gott ist. Damit war die trinitätstheologische Auseinandersetzung eröffnet. Sie fand wie die christologische vornehmlich im Osten statt. Im Westen war die Fragestellung gleicherweise soteriologisch bestimmt, nur ging es hier mehr um die praktische Frage, wie man das Christusheil erlange – von Pelagius/Augustinus über Luther/Konzil von Trient bis „Nouvelle Theologie"/Neuscholastik ist sie leitend. Die soteriologische Abzweckung des christlichen Interesses war sogar maßgebend bis in die Ausbildung der kirchlichen Strukturen hinein: Wie kann bei der ständig komplizierter werdenden Glaubensgestalt die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft und damit des von Gott gegebenen Heilsweges gewahrt bleiben?[3] Die Differenzen entstehen jeweils darüber, ob eine Formel, eine Praxis, eine Strukturlinie die Verwirklichung des Heils fördern, mindern oder gar verhindern. Der „gemeinsame Nenner" der differierenden „Grunddifferenzen" ist also die christologisch-soteriologische Problematik. Alle anderen, darauf nicht rückführbaren oder damit nicht in Konnex stehenden Differenzen berühren vom Selbstverständnis des Christentums her nicht den „Grund".
6. Bei jeder Bewertung der je ausgemachten Grunddifferenz muß man zwar auf die historischen Ursachen und Problemstellungen rekurrieren; man darf aber ebensowenig außer acht lassen, welchen Verständnisprozeß die Kirchen seitdem durchgemacht haben. Im ersten wie im zweiten Fall muß man sich darüber Rechenschaft geben, wie weit die Gesetze der Geschichtlichkeit zur Geltung gekommen sind. Ist also etwa aus der Perspektivität der Parteien seinerzeit eine andere Antwort gar nicht möglich gewesen (wer „griechisch" wie Pelagius dachte, mußte „Pelagianer" werden, wer „modern" wie der Bischof von Hippo argumentierte, mußte zum „Augustinismus" neigen)? War also damals und unter den damaligen Voraussetzungen eine Trennung unausweichlich? Gilt aber die gleiche Perspektivität noch immer oder haben nicht beide Kirchen eine Entwicklung durchgemacht, die je binnenkonfessionell wie auch in zwischenkonfessioneller Osmose die Dissense weniger scharf hat werden lassen oder sie gar als gegenstandlos erscheinen läßt? Die bisher erreichten Teilkonsense sind gewöhnlich auf Grund solcher Einsicht zustande gekommen, z. B. über die Valenz von Schrift und Tradition oder über die Rechtfertigung des Sünders.[4] Als Beispiel einer binnenkonfessionellen Konfliktentschärfung könnte man den Wandel der mariologischen Perspektive in der römisch-katholischen Kirche nennen, der durch die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des Vatikanum II (Kap. VIII) angestoßen worden ist: Sie ist nicht mehr prävalent subjektbezogen, sondern ekklesiologisch (Maria nicht mehr zuerst als dieses Individuum denn als Typus der Kirche, damit aber weiter anthropologisch-soteriologisch anders zu orten).
7. In diesem Kontext ist auch damit zu rechnen, daß ganze Themenbereiche in einer Art „negativer Ökumene" überhaupt nicht mehr die Aufmerksamkeit der Christen erregen (so weithin die Rechtfertigungsproblematik) oder daß andere Bereiche in einer Art „Grundkonses" als irrelevant für die christliche Kirche betrachtet werden, die es aber mitnichten sind (so wenigstens bisher die Frauenfrage). Es gehört zum gemein-christlichen Grundanliegen, solche verschütteten oder gar noch nicht recht entdeckten „Loci" zur Kenntnis zu nehmen und hierüber gemeinsame theologische Anstrengungen zu unternehmen. Auch das kann eine Straße auf dem Weg zur Einheit in der vollen Wahrheit werden. Denn möglicherweise entdecken die Gesprächspartner *gemeinsame* Defizite, die unter Umständen bestehende Dissense affiziert haben. Besonders wichtig scheint unter solcher Perspektive für die westlichen Kirchen die Aufarbeitung des Verhältnisses von Christologie und Pneumatologie zu sein; weil sie nicht bzw. nur unzureichend geschehen ist, entstehen viele konfessionelle wie interkonfessionelle ekklesiologische Probleme.
8. Was aber kann man tun, um die bestehende(n) „Grunddifferenz(en)" als trennende(s) Moment(e) zu überwinden? Geht man vom Begriff des *Grundanliegens* aus, so wären etwa folgende Fragen (auch in der nachstehenden Reihenfolge) zu erörtern:
– Entspricht eine Lehrformulierung oder Lebenspraxis dem Heilswollen Christi und dem Gehorsam gegenüber seinem Geist, oder steht sie dazu in objektivem Widerspruch?
– Welche Rolle kommt ihr im Rahmen von Heilsweg und Heilsziel zu (die Frage katholisch nach der „Hierarchia veritatum", evangelisch nach den „Fundamentalartikeln")?
– Ist sie tatsächlich *contra Evangelium*, oder erscheint sie so lediglich unter bestimmten sozio-kulturellen Vorgaben? Oder ist sie unter Umständen nur – wieder möglicherweise allein unter einem bestimmten historischen Horizont – als gefährlich einzustufen (das gilt beispielsweise von kirchlichen Strukturen: Ein sich absolutistisch verstehendes Lehramt wäre ebenso verderblich wie eine chaotische Anarchie in der Gemeinde; beides ist gegen die Intentionen des Evangeliums)?
– Ist eine als Differenz empfundene Aussage bloß Konzentration des christlichen Grundanliegens oder eine unzulässige Reduktion, und wo liegen eventuelle Gefahren der Konzentration (die Betonung der Schrift gegenüber einem Überhang der Geltung von Tradition führte zu einem „sola scriptura", das radikal nicht aufrecht erhalten werden kann; die Betonung eines einheitsstiftenden Lehr-

amts führte katholisch zur Versuchung des „solum magisterium“, die ebenfalls nicht legitim ist; in der Orthodoxie hat sich ein „sola traditio“-Denken etabliert, das nicht minder problematisch ist)? Sind die konfessionellen Konzentrationen exklusiv oder komplementär (in der Theologischen Prinzipienlehre spielen eine unverzichtbare Rolle für die Wahrheitsfeststellung Schrift *und* Tradition *und* Amt *und* Theologie *und* der Glaubenssinn der Gläubigen)?

9. Nach dem gegenwärtigen Stand der ökumenischen Theologie scheint es schwierig, eine bleibend trennende Verschiedenheit auszumachen, die konträr zum christlichen Grundanliegen nach dem Evangelium steht. Die immer noch zu erhebenden Einwände und die zu konstatierenden Ausschließungen sind *relativ*, d.h. bezogen auf ein umgreifendes *Gemeinsames*. Sehr wohl aber gibt es verschiedene Barrieren, die gegenwärtig noch nicht niedergelegt werden können und in diesem Sinn als *grundlegende Differenzen* für den heutigen konfessionellen Horizont angesprochen werden können. Um sie zu beseitigen, sind die folgenden Problemkreise zu erörtern.

10. Bekenntnis ist immer, auch und gerade im konfessionell eingeengten Sinne, abgrenzend. Wo Grenzen aufgehoben werden sollen, droht daher immer die Identitätsfrage akut zu werden. Es entsteht die Angst, die eigene Kontur zu verlieren. Das ist nicht so sehr ein theologisches als ein psychologisches Problem; es ist deswegen nicht weniger ernst unter Christen zu nehmen.

11. Konfessionen unterscheiden sich primär durch Lehrbekenntnisse. Nun gehört *Lehre* wesentlich zur christlichen Gestalt der Religion dazu; sie ist aber nicht das erstrangige Moment. Dieses ist vielmehr eine personale Beziehung zu Gott im Heiligen Geist durch Christus, unsern Herrn. Die Differenzen zwischen Christen können darum nicht überwunden werden, wenn nicht dieses geistliche Element stärker ins Bewußtsein rückt. Dem entspricht im Bereich der Lehre die oben angesprochene Frage nach dem *Grundanliegen*. Damit aber bekommt unter ökumenischer Perspektive das Moment der *Spiritualität* ein immenses Gewicht.

12. Wesentlich unter solchen Aspekten ist die Förderung eines kommunionalen Bewußtseins. Es ist je zuerst in der eigenen Konfessionsgemeinschaft zu entwickeln und in die Praxis zu überführen; dann wird es leichter sein, auch eine communio denominationum zu initiieren, die zur „versöhnten Verschiedenheit“ führt. Stichworte für die Bildung eines solchen Bewußtseins sind etwa: Dialog- und Kommunikationsbereitschaft, Toleranz auch in theologicis, Offenheit für die „spermata logica“.

13. Mit der Identitätsfrage verknüpft ist die ekklesiologische Problematik der *Rezeption* durch die kirchliche/konfessionelle Gemeinschaft. Die Geschichte zeigt (Konzil von Florenz), daß theologische und hierarchische Unionen nichts nützen, wenn sie nicht von allen betroffenen Christen getragen werden. Heute ist an diesem Punkt zu fragen, ob nicht eine Gleichzeitigkeit des Bewußtseins eher „unten“ als „oben“ besteht. Die Probleme der Theologen und Kirchenleiter werden an der „Basis“ oft gar nicht mehr gesehen – ist das immer nur Unkenntnis dort, oder liegt die Schuld nicht unter Umständen auch bei den Vertretern der beiden anderen Ebenen?

14. Dabei spielt sicher auch eine gewichtige Rolle das Problem der sogenannten *Asymmetrie*. Sowohl innerhalb der Theologie wie auf dem Feld der zwischenkirchlichen „Politik“ wie auch bei der „Basis“ herrscht ein Dissens bezüglich dessen, was nun Kernproblem, Grunddifferenz, articulus stantis et cadentis ecclesiae sei. Ehe hier nicht ein einigermaßen gleiches Problembewußtsein geschaffen wird, läßt sich die „Grunddifferenz“-Frage nicht effizient lösen. Ein Indikator für die Asymmetrie ist die Differenz über die (Grund-)Differenz.

Anmerkungen

1 H. Wagner, Handbuch der Ökumenik III/1, Paderborn 1987, 251–254.
2 Vgl. z.B. Augustinus, in Joh 46,4 – CChr SL 36,401.
3 Vgl. J. Doré, Les christologies patristiques et conciliaires, in: B. Lauret-F. Refoulé (ed.), Initiation á la pratique de la théologie II, Paris 1982, 249–253; dt.: P. Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie I, Freiburg/Basel/Wien 1988, 333–337.
4 Vgl. als exemplarischen Versuch solcher Arbeit die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Freiburg/Göttingen 1986.

André Birmelé – Frankreich – lutherisch

1. Die Zweideutigkeit der „Grunddifferenz“

1.1. Im gegenwärtigen ökumenischen Kontext wird der Ausdruck „Grunddifferenz“ auf zweierlei Weise und in doppeltem Sinne gebraucht.

1.1.1. Für die einen hat und behält die „Grunddifferenz“ einen kirchentrennenden Charakter. Die Dialoge der letzten Jahre führen zu seiner Entdeckung und legen die völlige Inkompatibilität der den unterschiedlichen konfessionellen Identitäten zugrundeliegenden Verständnisse und Auslegungen des christlichen Glaubens dar. Die Identifizierung einer zwischen zwei Konfessionsfamilien bestehenden „Grunddifferenz“ hat also zur Folge, daß ihre Koexistenz in einer einzigen und selben Kirche nicht möglich ist. Die Einheit beschränkt sich auf eine „Einheit in der Gegensätzlichkeit“ oder eine „Einheit im Getrenntsein“. Dies führt zur Bestätigung des Status quo. [1]

1.1.2. Für die anderen stellt der Gedanke einer „Grunddifferenz“ keinen Widerspruch zum „Grundkonsens“ und zu einer wirklichen Annäherung der Kirchen dar. Der Ausdruck „Grunddifferenz“ ist eher technischer Art und bezeichnet die Differenz, die es ermöglicht, die Einzeldifferenzen zu verstehen und zu erklären. Könnten nicht die Differenzen, die z.B. im Blick auf die Eucharistie, das Magisterium und die Mariologie oder in anderen Bereichen bestehen, durch eine einzige besondere Orientierung (in der Christologie, der Ekklesiologie oder anderswo) zusammengefaßt und erklärt werden oder durch einen einzigen Akzent, der in jeder christlichen Familie anders gesetzt wird? Ein Überwinden des trennenden Charakters dieser Differenz hätte das Überwinden des trennenden Charakters aller noch offenen Einzelfragen als unmittelbare Folge. Die Identifizierung dieses „Fokalisierungspunktes“ der Einzeldifferenzen wäre ökumenisch fruchtbar und würde eine gewisse „Systematisierung“ des Gesprächs ermöglichen. Die Tatsache, daß innerhalb einer Tradition verschiedene grundsätzliche Entscheidungen nebeneinander bestehen und sich gegenseitig bereichern können (z.B. St. Augustin und St. Thomas) zeigt, daß die Identifizierung

einer solchen Differenz nicht unbedingt als Infragestellung des Konsenses oder der Konsense, zu denen man an anderer Stelle gelangt ist, anzusehen ist. Solch eine grundsätzlich verschiedene Entscheidung braucht nicht in Widerspruch zum „Grundkonsens“ gesehen werden, sie gehört – im Gegenteil – dazu und drückt eine legitime Vielfalt aus, die ebenfalls Bestandteil der wahren Einheit ist.[2]
1.2. Diese verschiedenen Vorstellungen von „Grunddifferenz“ weisen darauf hin, daß Begriffe wie: Differenz, Vielfalt, Einheit, Konsens und das Adjektiv „grundlegend“ im ökumenischen Gespräch noch immer nicht genügend geklärt worden sind und auf abweichende, ja sogar widersprüchliche Weise gebraucht werden. Die Debatte über die „Grunddifferenz“ erscheint wie eine Verlängerung der Reflexionen, die am Ende der siebziger Jahre zur Klärung der „Einheitsmodelle“ dienen sollten.
1.3. Wir wollen uns in diesen Seiten absichtlich in die Perspektive eines positiven Verständnisses der Differenz stellen. Nicht die Differenz an sich, sondern nur ihr trennender Charakter muß überwunden werden. „Grundverschiedenheit“ ist nicht gleichbedeutend mit Teilung oder Trennung. Eine „Grunddifferenz“ wird, wenn sie von einem noch „grundlegenderen“ Konsens getragen wird, zum Ausdruck einer legitimen Vielfalt, einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.
1.3.1. Nach den ersten Jahren theologischen Dialogs erschien die Frage der Ämter als der Fokalisierungspunkt zwischen der katholischen und den orthodoxen Kirchen auf der einen und den lutherischen, reformierten und anglikanischen Kirchen auf der anderen Seite. In den achtziger Jahren konzentrierte sich das Gespräch über die Ämter auf die Episkopé und das Kirchenverständnis. Wir möchten gern einen Schritt weiter gehen und das Verständnis der Instrumentalität der Kirche im Heilshandeln Gottes und besonders die Art dieser Instrumentalität als „Fokalisierungspunkt“ identifizieren.[3]
1.3.2. Diese Lokalisierung der „Grunddifferenz“ ist das Ergebnis einer ausführlichen Analyse der Dialoge der letzten zwanzig Jahre. Diese Dialoge konnten eine große Anzahl von Konsensen aufzeigen. Sie mußten auch gewisse „offene Fragen“ feststellen. Welche Verbindung besteht zwischen den verschiedenen Einzelkonsensen? zwischen den Einzeldivergenzen? zwischen den Konsensen auf der einen und den Divergenzen auf der anderen Seite? Der Versuch, die Ergebnisse zu systematisieren und nach ihrer inneren Kohärenz zu suchen, führt uns dazu, von dem o. g. „Fokalisierungspunkt“ zu sprechen.
1.3.3. Der internationale lutherisch/römisch-katholische und der internationale anglikanisch/römisch-katholische Dialog sind zweifellos die bisher am weitesten fortgeschrittenen und vollständigsten Dialoge. Wir berufen uns deshalb auf ihre Ergebnisse, um unsere Lokalisierung der „Grunddifferenz“ zwischen der katholischen und den reformatorischen Kirchen zu erklären.[4]

2. Der lutherisch/katholische Dialog

2.1. Der lutherisch-katholische Dialog gelangt in seiner ersten Phase zur Behauptung eines „weitreichenden Konsens“ im Heil in Jesus Christus und dem Verständnis des Evangeliums als „Verkündigung des Heilsgeschehens“, durch das „das Heil Gottes für die Welt in Jesus Christus weitergegeben“ wird (Malta-Bericht 1972). Es besteht Übereinstimmung in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, die „als Gesamtausdruck des Heilsgeschehens verstanden werden“ kann.

2.1.1. Diese Rechtfertigung ist freie Gabe Gottes. Der Gläubige hat keine Bedingung zu erfüllen. Sie hat von Gott her einen deklaratorischen Charakter (forensisch), aber es handelt sich nicht nur um eine „äußerliche“ Erklärung. Sie ist eine neue Wirklichkeit, die das gesamte Wesen des Menschen verwandelt.
2.1.2. Diese Übereinstimmung bedeutet nicht Einstimmigkeit in allen Punkten. Verschiedene Auffassungsweisen bleiben bestehen (z. B. im Blick auf das lutherische simul justus – simul peccator oder den katholischen satisfactio-Begriff). Dasselbe trifft zu in der Frage der „cooperatio“ des Gläubigen bei seinem Heil. Ist der gerechtfertigte Gläubige in der Weise geheiligt, daß er selbst durch seine Werke zu seinem Heil beitragen kann? Die lutherische Tradition antwortet negativ im Gegensatz zur katholischen Tradition, die den Gedanken des „Verdienstes“ kennt. Auf dieser Ebene hat diese Differenz jedoch ihren trennenden Charakter verloren, denn sie wird von einer grundlegenden gemeinsamen Sicht getragen: Alle bestätigen das primäre und ausschließliche Handeln Gottes im Heil sowie die Notwendigkeit der Werke, ohne die der Glaube nicht existieren kann.
2.2. Der Malta-Bericht konnte noch nicht zu einer gemeinsamen Sicht der Rolle und des Platzes der Rechtfertigung in der Definition des gesamten kirchlichen Lebens gelangen.
2.2.1. Für die Lutheraner stellt die Botschaft von der Rechtfertigung die zentrale Aussage des Evangeliums dar, sie ist die Botschaft und das Kriterium, die die gesamte Theologie der Kirche bedingen. Alles Handeln der Kirche spiegelt das Leben des Gerechtfertigten wider, ist Zeichen (aber nicht die Ursache) des Heils, das ein für allemal von Gott allein geschenkt worden ist. Jegliches Kirchenverständnis wird von dieser Mitte abgeleitet.
2.2.2. In der katholischen Tradition ist dies nicht unbedingt so, die Botschaft von der Rechtfertigung ist zwar wichtig, sie ist aber nicht allein entscheidend für die gesamte ekklesiologische Sicht.
2.2.3. Hier muß hinzugefügt werden, daß in neueren Dialogen (z. B. der Dialog über die „Lehrverurteilungen“ in der BRD) sich hier eine Annäherung abzuzeichnen scheint; die beiden Partner sehen die Rechtfertigungslehre als „kritisches Kriterium“ für die kirchliche Lehre und die Praxis an.[5]
2.3. Diese Übereinstimmung und diese Unterschiede findet man auch im späteren Dialog wieder. Der auf Ebene der Rechtfertigung überwundene trennende Charakter konnte jedoch noch nicht völlig in seinem ekklesiologischen Ausdruck überwunden werden, wo die Frage der „Mitarbeit“ der Kirche am Heil gestellt wird.
2.3.1. Der Dialog über das „Herrenmahl“ (1978) führt zu einem weitreichenden „gemeinsamen Zeugnis“. Er weist auf drei „gemeinsame Aufgaben“ hin: die Frage der eucharistischen Gegenwart, des eucharistischen Dienstamtes und vor allem des eucharistischen Opfers. Kann eine Eucharistie einen Opfercharakter haben, der über das Lobopfer der Gemeinschaft hinausgeht? Übereinstimmung besteht in der Aussage von der Einzigartigkeit und Besonderheit des Opfers Christi, die offene Frage bezieht sich auf einen einzigen Punkt: Wird die Kirche im katholischen Verständnis nicht auf eine Weise zum Subjekt des eucharistischen Handelns, die die reformatorischen Kirchen nicht mehr akzeptieren können? Wie steht es z. B. mit den Früchten der Eucharistie, die Abwesenden oder Verstorbenen zugute kommen? Die Grenzen des Heilshandelns der Kirche und ihrer Amtsträger werden je nach kirchlicher Tradition auf verschiedene Weise verstanden.

2.3.2. Dieselbe Frage erscheint im Blick auf „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981). Auch hier ist der Konsens weitreichend, sogar weitreichender, als man es auf den ersten Blick vermutet hätte. Das Amt steht im Dienst des Wortes und der Sakramente und im Dienst des einzigen Mittlers Jesus Christus. Es ist für die Kirche unerläßlich. Trotzdem erinnern die katholischen Teilnehmer gemäß Vatikanum II daran, daß das Amt der lutherischen Kirchen einen „defectus sacramenti ordinis" besitze. Dieser „defectus" besteht in einem anderen Verständnis dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil die besondere Art der „Teilhabe" des ordinierten Amtes am „Priesteramt Christi" nennt (Lumen Gentium 10 und Presbyterorum ordinis 2). Das Amt unterliegt Christus, der einzigen Quelle des Heils; in der katholischen Theologie wird es aber von Christus auf eine Weise geheiligt, daß es in der Ordination einen besonderen Charakter erhält, der ein besonderes Handeln ermöglicht, insbesondere was die Leitung der Eucharistiefeier angeht. Die offene Frage betrifft die genaue Definition dieser „Teilhabe am Priesteramt Christi". Wird das Amt – und dadurch die Kirche – nicht bei den einen in einer Weise zum Mitarbeiter Gottes, die für die anderen unannehmbar ist?

2.3.3. Die Frage stellt sich auf ähnliche Weise auf der Ebene des Lehramtes. Die oberste Autorität des Evangeliums über jegliche Amtsstruktur, die Überlegenheit des Evangeliums über die Kirche wird von allen bestätigt. Der Gegensatz zwischen Schrift und Tradition scheint endgültig überwunden zu sein (vgl. Malta-Bericht). Die Meinungsverschiedenheit betrifft die Art und Weise, wie der Schrift Autorität verliehen wird, und insbesondere die Rolle der Kirche und ihres Lehramtes bei der maßgeblichen Schriftauslegung.

2.3.4. Man könnte diese Beispiele durch weitere Beobachtungen in bezug auf andere noch offene Fragen im Dialog, die auf dieselbe Problematik hinweisen, ergänzen (vgl. z. B. den Dialog über die Ehe).

2.4. Der „Fokalisierungspunkt" ist nicht die Instrumentalität der Kirche als solche, sondern das Verständnis der Art dieser Instrumentalität.

2.4.1. Um der Vermeidung von Mißverständnissen willen soll unterstrichen werden, daß für die lutherische Theologie die Kirche als Mitarbeiterin Gottes für das Heil der Menschen verstanden wird und zu verstehen ist. „Sie schafft auf seiten der Menschen die Bereitschaft, die Gott allein das Gute tun läßt. Es geht weder darum, eine Passivität der Kirche anzupreisen, noch darum, eine rein funktionelle Instrumentalität zu behaupten. Die Kirche lebt und handelt" (Gemeinsame katholisch/evangelische Kommission Frankreichs [Comité mixte catholique-protestant en France]. Paragraph 13). Die Kirche ist nicht nur die Versammlung von Gläubigen, sondern Leib Christi, Zeichen und Werkzeug Gottes und seines Reiches. Ihre Aufgabe ist es, auf Erden im Namen Gottes zu binden und zu lösen (Mt 18,18). Indem sie das tut, handelt Gott allein in und durch sie. Das Handeln der Kirche ist grundsätzlich rezeptiv, gekennzeichnet durch die schöpferische Passivität des Glaubens, und spiegelt das Leben und die Werke des durch den Glauben allein gerechtfertigten Christen wider.

2.4.2. Es ist auch wichtig darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung zwischen der primären Instrumentalität Gottes und der sekundären Instrumentalität der Kirche sowie die Feststellung, daß das einzigartige Heilshandeln Gottes an erster Stelle steht, zentrale Themen in der römisch-katholischen Theologie sind. „Die Kirche wird zum Subjekt des rettenden Handelns Gottes in Christus, weder in

dem Sinne, daß sie eine Gott ähnliche Kausalität hinzufügen, noch in dem Sinne, daß sie neben dem göttlichen Handeln eingreifen würde, sondern indem sie eine instrumentale Kausalität ausübt, die von der ersten Kausalität herkommt, d. h. sie handelt unter der Gnade" (B. Sesboüé).[6]

2.4.3. Der letzte Punkt, in dem alle offenen Fragen zusammenlaufen, ist nicht leicht festzustellen. Die Instrumentalität der Kirche ist für alle sekundär im Blick auf die primäre Instrumentalität Gottes; die Mittlerschaft der Kirche kann nie parallel zur primären Mittlerschaft Jesu Christi verlaufen. Die Meinungsverschiedenheit betrifft den Platz, den die einen und die anderen dem Mysterium der Kirche in der Gesamtheit des christlichen Mysteriums einräumen. Im Katholizismus erscheint die Kirche zentraler und ihre Instrumentalität effektiver als in der lutherischen Tradition, wo sie an zweiter Stelle steht, ohne deswegen nebensächlich zu sein. Man könnte diesen Fokalisierungspunkt durch die Aussage der Gemeinsamen katholisch/evangelischen Kommission Frankreichs zusammenfassen, die erklärt, daß die Kirche für den Katholizismus „im Dienst der Mittlerschaft Christi, den sie auf wirksame Weise vergegegenwärtigt" (Paragraph 12), steht. Der Streit geht um die Auslegung des zweiten Teils dieser Aussage, insbesondere um den Ausdruck „auf wirksame Weise".

2.4.4. Um diesen letzten Punkt besser auszuleuchten, werden wir das Kriterium von der „sündigen Kirche" aufnehmen, das E. Jüngel in seiner Kritik des Begriffs von der Sakramentalität der Kirche gebraucht. Dieser Begriff weist darauf hin, daß die Kirche in der Heilsökonomie nicht an der Seite Gottes den Menschen gegenübersteht, sondern daß sie an der Seite der Menschen Gott und seinem Wort gegenübersteht. Ihre Heiligkeit liegt darin begründet, daß sie selbst als Versammlung der Gläubigen die Gnade empfängt, die sie bezeugt und die sie als Empfangende weitergibt. „Eben deshalb ist die im eigenen Namen gesprochene Bitte um Vergebung der Sünden das Kriterium dafür, ob die mater ecclesia sich im Zusammenhang der Darstellung und Darbietung des sakramentalen Geschehens secundum dicentem deum versteht oder aber als Selbstdarstellung mißversteht."[7] Für die lutherische Ekklesiologie ist es klar, daß die Kirche für sich selbst und nicht nur für einige ihrer Mitglieder um Vergebung der Sünden bittet. Diese Sicht bereitet der katholischen Theologie Schwierigkeiten (angesichts der Analogie Christus-Kirche. Lumen Gentium 8) und ist unmöglich für die Orthodoxie (vgl. die Definition der Heiligkeit der Kirche im orthodox-altkatholischen Dialog). Die Aussage von der Sündigkeit der Kirche oder ihrer Unwandelbarkeit ist sicher nicht die allerwichtigste Streitfrage, um die es geht, aber sie ist zweifellos ein bedeutendes Kriterium, das uns erlaubt, zwischen zwei Verständnisweisen der Instrumentalität der Kirche und ihrer in bezug auf die Priorität des Heilshandelns Gottes in Christus sekundären Kausalität zu unterscheiden.

2.5. Dieser kurze Überblick über den lutherisch-katholischen Dialog der letzten Jahre zeigt das Wohlbegründetsein des Ausdrucks „Fokalisierungspunkt" (oder „Grunddifferenz"), der alle noch offenen und noch trennenden Fragen zwischen diesen beiden christlichen Familien zusammenfaßt.

2.5.1. Man könnte ohne Schwierigkeit aufweisen, daß dieser Streitpunkt auch in den in diesem Dialog noch nicht behandelten Lehrfragen erscheint (z. B. die Mariologie oder das Petrusamt). In der Mariologie käme man schnell zu einer Übereinstimmung, um in Maria den Abraham des Neuen Bundes zu sehen, die erste, die durch den Glauben gerechtfertigt und gerettet wird (vgl. den ersten Teil

der Enzyklika von Johannes Paul II.: Redemptoris mater). Selbst die Analogie Maria – Kirche, die im letzten Kapitel von Lumen Gentium einen wesentlichen Platz einnimmt, dürfte kein Problem darstellen. Die Schwierigkeit erscheint bei dem Verständnis der Mittlerschaft Marias (Maria „erhält für uns die Gnade". Nr. 47 der Enzyklika) und ihrer Verbindung zur einzigen Mittlerschaft Christi (auf die in dieser Enzyklika oft verwiesen wird. Nr. 22, 38, 40, 46).

2.5.2. Die Herausstellung des „Wesens der Instrumentalität der Kirche" darf nicht getrennt gesehen werden vom weiteren Kontext. Es geht um die Unterscheidung und um das Verhältnis des göttlichen und des menschlichen Handelns in der Kirche. Dieses Verhältnis erscheint auch in anderen Bereichen der Theologie. Die katholische und die lutherische Familie verstehen das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Soteriologie wie in der Anthropologie auf verschiedene Weise (in der katholischen Theologie kann der sündige Mensch von sich aus noch gute Werke vollbringen, der gerechtfertigte Gläubige ist Subjekt seiner guten Werke und kann in der Gnade als Partner der Gnade handeln; die lutherische Theologie hat hier ein ganz anderes Verständnis des doppelten simul). Gemäß Y. Congar könnte man sogar sagen, daß ein unterschiedliches Verständnis in der Beziehung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur Jesu Christi besteht. Diese Ausweitung auf das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen im allgemeinen ist durchaus möglich. Unsere Begrenzung auf den ekklesiologischen Bereich wird durch die Tatsache gerechtfertigt, daß das unterschiedliche Verständnis der Art der Instrumentalität der Kirche zur Zeit einen kirchentrennenden Charakter behält, der die anderen Bereiche nicht mehr betrifft.

2.6. Diese letzte Feststellung führt uns zu der Schlußfolgerung, daß der trennende Charakter dieses „Fokalisierungspunktes" keineswegs unüberwindbar ist.

2.6.1. In den Bereichen der Anthropologie, der Soteriologie und der Christologie erscheint die unterschiedliche Zuordnung des Göttlichen zum Menschlichen als legitime Verschiedenheit, die von einem Grundkonsens im Heilsverständnis „getragen" wird. Auf der christologischen Ebene stellt Y. Congar fest, daß die Position Luthers augustinisch und nicht thomistisch ist.[8] Auf soteriologischer Ebene kommen die theologische Forschung und die neueren Dialoge zu einem Grundkonsens, der unterschiedliche aber nicht-trennende Auslegungen ermöglicht (vgl. 2.1.).

2.6.2. Der ekklesiologische Unterschied sollte auch seinen trennenden Charakter verlieren. Dies wird die wichtigste Aufgabe der zukünftigen Dialoge darstellen. Die Herausstellung eines „Fokalisierungspunktes" ist kein Ziel an sich. Die simple Feststellung dieses Sachverhalts ist ökumenisch steril, wenn sie nicht zu einer neuen Ausrichtung und einer energischeren Aufnahme des Dialogs führt mit dem Ziel, zu einer vollen Kirchengemeinschaft zu gelangen.

2.6.3. Für die lutherische Theologie ist der trennende Charakter dieser Differenz dann überwunden, sobald die Transparenz allen kirchlichen Handelns für die an erster Stelle stehende Kausalität des Heilswerks Gottes klar feststeht und stets deutlich ist.[9]

3. Der anglikanisch/römisch-katholische Dialog

Dieser kurze abschließende Teil hat die Ausweitung der Debatte zum Ziel und möchte darauf hinweisen, daß eben diese Problematik auch andere Dialoge kennzeichnet, insbesondere den anglikanisch/katholischen Dialog, auch wenn sie noch nicht expressis verbis behandelt worden ist. Die folgenden Bemerkungen möchten hierauf aufmerksam machen.

3.1. Am Ende eines gründlichen, zwölf Jahre dauernden Dialogs kam die Dialogkommission ARCIC I zu einer „substantiellen Übereinstimmung", die zu einer Versöhnung der anglikanischen und katholischen Gemeinschaft führen soll.

3.1.1. Diese Übereinstimmung bezieht die traditionellerweise kontroversen Fragen mit ein: die Eucharistie, die Ämter und die Autorität in der Kirche. Die Ergebnisse scheinen über die des katholisch/lutherischen Dialogs hinauszugehen. Die Anerkennung der Ämter und die Annahme des Amtes der Einheit der universalen Kirche durch die Anglikaner werden in Betracht gezogen.

3.1.2. Die noch offenen Fragen werden im Blick auf die zwischen den beiden Traditionen bestehende „substantielle Übereinstimmung" als zweitrangig betrachtet. Diese Fragen bezogen sich jedoch auf einen wichtigen Punkt: den Begriff der Autorität, insbesondere die des Bischofs von Rom und des Bischofskollegiums (vgl. Windsor 1981, 16ff.). Die Streitfrage ist nicht das Petrusamt als solches, sondern die Kompetenz, die diesem Amt bei der Interpretierung des theologischen Komplexes von Schrift-Tradition-Auslegung zugeschrieben wird. Welche göttliche Befugnis kommt der Kirche und ihrer Lehrstruktur bei der Verkündigung von autorisierten und unwiderruflichen Lehrentscheidungen im Namen Gottes zu?

3.1.3. Ein eingehendes Studium des ARCIC-Textes und seines Kontexts läßt erkennen, daß es eigentlich um das genaue Verständnis der Kirche im Heilswerk Gottes geht.

3.1.4. Ein erster Kommentar der römischen Glaubenskongregation hat dieses Problem aufgedeckt und eine Kritik der Konsense über die Eucharistie und die Ämter hinzugefügt. Diese Kritik stellt ein „ekklesiologisches Defizit" fest, da der Reichtum der katholischen Ekklesiologie nicht genügend berücksichtigt worden sei.[10]

3.2. Die Anglikaner und Katholiken sind logischerweise in eine zweite Dialogreihe eingetreten, deren erstes Thema – und dies ist symptomatisch – das Studium des Verhältnisses Heil – Kirche (erster Text erschienen Februar 1987)[11] war.

3.2.1. Dieses Dokument bringt einen weitreichenden Konsens zum Ausdruck. Die Kirche ist zuallererst Zeichen der Versöhnung Gottes mit den Menschen. Der klassische Gegensatz im Blick auf die Rechtfertigung hat seinen trennenden Charakter verloren (Nr. 3–8). Die Quelle des Heils ist die Gnade Gottes allein, und „die Antwort des Menschen auf die göttliche Initiative ist selbst eine Gnadengabe und zur gleichen Zeit eine wahrhaft menschliche und persönliche Antwort".

3.2.2. Dieser Konsens in der Rechtfertigung wird in die Ekklesiologie übertragen. Die notwendige Instrumentalität der Kirche im Heilswerk Gottes wird bestätigt: „... der Kirche (ist) die Verantwortung der Haushalterschaft anvertraut. Die Kirche ist berufen, diese Haushalterschaft auszuüben durch Verkündigung des Evangeliums und durch ihr sakramentales und pastorales Leben. ... die Kirche (ist) berufen, ein lebendiger Ausdruck des Evangeliums zu sein, evangelisiert und evangelisierend, versöhnt und versöhnend, zusammengeführt und andere sammelnd" (Nr. 27f.).

3.2.3. Man kann feststellen, daß das Wie dieses „evangelisierenden und versöhnenden" Auftrags der Kirche noch nicht erklärt wird. Daß die Kirche diesen Auftrag hat, ist unbestritten. Der Streit um die Interpretationskompetenz des Lehramtes geht nicht um das „Daß", sondern um das „Wie". Dadurch, daß der erste Text von ARCIC II diesen Aspekt noch nicht ausdrückt, sondern ihn dem zukünftigen Dialog überläßt, bestätigt er indirekt die Realität dieses Fokalierungspunktes der Differenzen: die Art der Instrumentalität der Kirche im Heilswerk Gottes.
3.2.4. Die kürzliche Stellungnahme der Glaubenskongregation und des Einheitssekretariats bestätigt diese Analyse, indem sie ausdrücklich unterstreicht: „Die Rolle der Kirche im Heil ist nicht nur, daß sie davon Zeugnis gibt, sondern auch, daß sie ein wirksames Werkzeug ist." ARCIC II wird gebeten, diesen Punkt besser auszuarbeiten. Im Kommentar zu den Beobachtungen ist das Dokument noch deutlicher und unterstreicht, daß die Kirche „ihren Heilsauftrag nicht nur wahrnimmt durch die Verkündigung des Evangeliums vom Heil, durch ihre Worte und Taten, sondern auch als das Geheimnis, das in der menschlichen Geschichte verbleibt durch die Übermittlung des göttlichen Lebens und die Verbreitung des Lichtes, das dieses göttliche Leben in die ganze Welt ausstrahlt". [12]

Anmerkungen

[1] Als Beispiel seien genannt: J. Kard. Ratzinger, Luther und die Einheit der Kirchen, in: IKaZ 12 (1983), 568–582. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Göttingen 1984. O. Cullmann, L'unité par la diversité. Paris 1986. E. Geldbach, Ökumene in Gegensätzen, in: BenshH 66 (1987) usw. Vgl. zu dieser Sicht: Harding Meyer, Eine Gemeinschaft in Gegensätzen?, in: EK 21 (1988), 260–264.

[2] S. hierzu z.B. die „Grunddifferenz" zwischen der sapientialen und existentiellen Methode, die O. H. Pesch zwischen St. Thomas und Luther feststellt und die seiner Ansicht nach einen Grundkonsens darstellt: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967.

[3] Vgl. hierzu meine Studie: Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques, Paris 1986.
Vgl. auch die Arbeiten und den Text des Comité mixte catholique-protestant en France, die mit erklärenden Artikeln von B. Sesboüé und A. Birmelé unter dem Titel erschienen sind: Consensus oecuménique – différence fondamentale. Paris 1987. Auf deutsch vgl.: ÖR 37 (1988), 221–230.
In seinem Artikel: Grundkonsens und Kirchengemeinschaft (ThQ 167, 1987, 161–181) schlägt W. Kasper eine ähnliche Lokalisierung der Differenz vor.

[4] Für Referenzen und ausführlichere Erklärungen verweisen wir auf unsere in Anmerkung 3 zitierte umfassende Studie.

[5] Vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I, hg. von W. Pannenberg und K. Lehmann. Freiburg/Göttingen 1986, 75. Vgl. auch die umfassende Einführung von H. Meyer, in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. ÖkPer 12. Frankfurt 1987.

[6] B. Sesboüé, „Y a-t-il une différence séparatrice enre les ecclésiologies catholique et protestantes?", in: NRT 109 (1987), 3–30, 10f. Vgl. auch J. M. R. Tillard, Eglise d'Eglises. Cogitatio fidei 143. Paris 1987, 297–318.

[7] E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZthK 80 (1983), 432–457.

[8] Y. Congar, Martin Luther, sa foi, sa réforme. Paris 1983, 132.

[9] Zusätzlich zu den Ausführungen meiner Studie: Le salut en Jésus-Christ, op.cit., möchte ich auf den Artikel verweisen: La peccabilité de l'Eglise comme enjeu oecuménique, in: RHPR 67 (1987), 399–419, 406ff.

[10] In: Documentation Catholique 1830 (1982), 507–512.

[11] ARCIC II. Das Heil und die Kirche, 1986, in: H. Meyer und G. Gaßmann (Hg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. ÖkPer 12. Frankfurt 1987.

[12] Beobachtungen der Glaubenskongregation in bezug auf das Dokument ARCIC II, in: DC 1976 (15. Januar 1989), 69–70. Zitat 70 – Kommentar zu diesen Bemerkungen, ib., 70–73, Zitat 73.

Carl-Reinhold Braakenhielm – Schweden – lutherisch

1. Das Ziel dieser Konsultation ist die Lokalisierung von Grunddifferenzen. Eine natürliche Frage ist dann: Grunddifferenzen *zwischen wem?* In einem Vorbereitungsdokument dieser Konsultation wird als Antwort auf diese Frage vorgeschlagen: *zwischen einzelnen christlichen Familien.* [1] Nun ist das Konzept der einzelnen christlichen Familien nicht ganz klar. Eine Möglichkeit, dies ein wenig besser zu klären, ist, Beispiele von einzelnen christlichen Familien anzugeben. Es gibt die katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen, die reformatorischen Kirchen und die verschiedenen Freikirchen des späten 18. und 19. Jahrhunderts. Natürlich gibt es auch noch andere Beispiele (wie die monophysitischen Kirchen). Aber wir wollen es bei diesen Familien belassen und fragen: Welche Differenzen – ganz zu schweigen von Grunddifferenzen – bestehen zwischen ihnen?
2. Eine Weise, diese Frage zu beantworten, ist das Aufstellen einer Skala von rechts nach links – oder von Kirchen/Konfessionen bis zu Sekten. [2] Eine weitere Methode wäre die Unterscheidung nach verschiedenen *Aspekten* der einzelnen christlichen Familien. Es gibt – z.B. – die Aspekte der Lehre, der Kirchenordnung, der Liturgie und des Ethos. Eine einzelne christliche Familie kann ihre Identität durch die Betonung verschiedener Aspekte erhalten. Die lutherischen Kirchen legen die Betonung auf die Lehre. Die Lehre ist das Band, das die Mitglieder des Lutherischen Weltbundes zusammenhält (auch wenn die indonesische Batak-Kirche im Jahr 1952 Mitglied wurde, ohne das Augsburger Bekenntnis anzunehmen). Einheit in der Kirchenordnung ist nicht notwendig. Für die Einheit der Kirche reicht Übereinstimmung in der Lehre vom Evangelium und der Verwaltung der Sakramente aus. [3]
3. Katholische Theologen sind oft mit solch einem Verständnis der Kircheneinheit nicht einverstanden, und der Grund hierfür liegt in ihrer Hervorhebung des Aspekts der Kirchenordnung. Die hierarchische Struktur der Kirche ist wesentlich. Dies wird sichtbar in *Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens* (1980) bei der Diskussion über die Bedeutung der Unterscheidung zwischen „satis est" und „nec necesse est" in Art. 7 des Augsburger Bekenntnisses:

Nach häufig zu hörender katholischer Auffassung signalisiert das „satis est" bzw. das „nec necesse est" *ein schwerwiegendes Defizit* der reformatorischen Ekklesiologie, sofern es Aspekte ausklammere und vergleichgültige, die zum Wesen der Kirche konstitutiv hinzugehören, besonders jene Aspekte, die bei-

spielsweise in der Kirchenkonstitution des Vatikanum II (Kapitel 3) unter der Überschrift „Die hierarchische Verfassung der Kirche" beschrieben werden.[4]

4. Im katholisch/lutherischen Dialog kam jedoch eine Übereinstimmung zustande, daß ein besonderes Dienstamt für die Kirche konstitutiv ist und nicht zu dem gehört, was das Augsburger Bekenntnis mit „nec necesse est" bezeichnet.[5] Es ist jedoch nicht klar, ob dies für die römisch-katholische Kirche das „schwerwiegende Defizit der reformatorischen Ekklesiologie" aufhebt. Wenn nicht, dann besteht an diesem Punkt eine „Grunddifferenz" zwischen diesen beiden christlichen Familien.

5. Wenn der lutherische Akzent auf der Lehre und der römisch-katholische Akzent auf der Kirchenordnung liegt, könnte hieraus folgen, daß der orthodoxe Akzent auf dem liturgischen Aspekt der Kirche liegt. Das wesentlichste Element der Kirche ist ihre Liturgie. Natürlich sind Lehre und Kirchenordnung wichtig, aber der Liturgie kommt eine Art Priorität zu (lex orandi, lex credendi).

6. Dementsprechend könnte behauptet werden, daß in den christlichen Konfessionen des späten 18. und 19. Jahrhunderts noch eine andere Betonung vorhanden sei. Hier liegt das Gewicht auf dem christlichen Ethos, d. h. der persönlichen Aneignung des Glaubens in einem Leben der geistlichen Erneuerung. Dies wird oft als Gegensatz zu der geistlichen Oberflächlichkeit der etablierten christlichen Traditionen vorgebracht.

7. Diese Differenzen zwischen den christlichen Familien wären nicht von sehr großer Bedeutung, wenn sie sich nicht zu *Grund*differenzen entwickelt hätten, d. h. wenn sie nicht theologische Argumente darstellen würden, um die *authentischen christlichen Gemeinschaften* von den nicht-authentischen – oder weniger authentischen zu unterscheiden. Aber wie können diese Differenzen in dieser Weise sakralisiert werden? Ich nehme an, daß die Sakralisierung durch den Gedanken von Gottes Heilshandeln in der Welt erreicht wird. Die Betonung eines gewissen Aspekts der Kirche – der Lehre, der Kirchenordnung, der Liturgie, des Ethos – wird durch dessen Interpretation als die zentrale Instanz von Gottes Heil erreicht. Wenn eine christliche Gemeinschaft (a) das Heilshandeln Gottes in ihrem besonderen Aspekt erkennt und (b) es in den von anderen christlichen Gemeinschaften bezeugten Aspekten bestreitet, dann werden Differenzen zu *Grund*differenzen.

8. Lassen Sie mich ein Beispiel anführen. In der Diskussion um die Unterscheidung zwischen „satis est" und „non necesse est" argumentieren Harding Meyer und Heinz Schütte, daß Art. 7 des Augsburger Bekenntnisses nicht primär als eine Aussage über die Einheit der Kirche, sondern über das Heil der Menschheit interpretiert werden solle. Es handle sich nicht um eine ekklesiologische, sondern um eine soteriologische Aussage.[6] Das Amt der Kirche sei wichtig, aber das Zentrum von Gottes Heilshandeln in der Welt geschehe durch Wort und Sakrament. Aber können römisch-katholische Theologen solch eine Aussage voll akzeptieren? Wir verweisen auf die folgenden Zeilen aus der Konstitution der Heiligen Liturgie (veröffentlicht durch das Zweite Vatikanische Konzil im Dezember 1963):

Diese priesterliche Aufgabe setzt er (Christus) nämlich durch seine Kirche fort; sie lobt den Herrn ohne Unterlaß und tritt bei Ihm für das Heil der ganzen Welt ein.[7]

9. Hier mag die Beziehung zwischen der Kirche und Gottes Heilshandeln manchen protestantischen Theologen als zu eng erscheinen. Ein schwedischer Theologe wie Gustaf Wingren würde behaupten, daß Christus den handelnden Gott in der Welt offenbare. „Die Kirche steht Christus gegenüber, sie ist nicht sein ‚verlängerter Arm'."[8]

10. Auf ähnliche Weise mögen orthodoxe Theologen das Heilshandeln Gottes in und durch die Liturgie der Kirche hervorheben. In vom Pietismus inspirierten christlichen Gemeinschaften äußert sich das innere Wirken des göttlichen Geistes in Bekehrung und Heiligung. Heil wird zu einem Ausdruck, durch den das zentrale Ereignis im Leben des einzelnen Christen beschrieben wird.

11. Differenzen – und *Grund*differenzen – haben ihre Wurzeln in verschiedenen soteriologischen Konzeptionen. Für Katholiken ist die Beziehung zwischen Kirche und Erlösung enger als für die meisten Lutheraner, und für Methodisten besteht eine engere Beziehung zwischen Bekehrung und Erlösung als für viele andere Christen. Die trennenden Konsequenzen dieser Grunddifferenzen könnten durch die Betonung des *Mysteriums der Erlösung* und *des Mysteriums der Kirche* gemindert werden. Der katholische Theologe Avery Dulles hat auf die Bedeutung dieser Betrachtungsweise hingewiesen:

Der Geheimnischarakter der Kirche hat wichtige Implikationen für die Methodologie. Er schließt die Möglichkeit aus, von klaren und eindeutigen Konzepten oder von Definitionen im üblichen Sinn des Wortes auszugehen. Die von den Realitäten, die wir in der objektiven Welt wahrnehmen, abgeleiteten Konzepte, können nicht – zumindest nicht direkt – auf das Mysterium der Gemeinschaft des Menschen mit Gott angewandt werden.[9]

12. Diese Methodologie führt uns nicht unbedingt zu einer *theologia negativa*. Zu den positiven Werkzeugen, die wir zur Aufklärung der Glaubensgeheimnisse haben, gehören die Bilder. Bilder und Symbole sind „die Sprache des Glaubens" (Gustaf Aulén).[10] Sie können nicht durch direkte Beschreibungen ersetzt werden. Dies relativiert den Absolutheitsanspruch, den wir mit Glaubensartikeln in Verbindung bringen können. Diese Erkenntnis kann auch zu einer „versöhnten Verschiedenheit" führen.

Anmerkungen

1 Vgl. *Studienprojekt „Grundkonsens-Grunddifferenz"* des Instituts für Ökumenische Forschung, Straßburg, Mai 1988, 2: „Gibt es zwischen einzelnen christlichen Familien eine Grunddifferenz oder Grunddifferenzen?"

2 Vgl. z. B. Molland, *Konfesjonsjkunskap* (1961), 18f. und Wilson, *Religious Sects* (1970). Vgl. auch *A New Dictionary of Christian Theology* unter „Sect".

3 Augsburger Bekenntnis, Art. 7.

4 Vgl. *Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens,* (1980), 182 (Hervorhebungen von mir).

5 Vgl. *Alle unter einem Christus.* Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis (1980), Art. 18.

6 Vgl. *Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens* (1980), 186f.

7 Sacrosanctum Concilium 83.

8 Wingren, *Credo* (1974), 122.

[9] Dulles, *Models of the Church* (1978), 22.
[10] Dieser Anspruch kann uns zu großen Problemen der religiösen Sprache führen. Einige dieser Probleme werden von Dulles in *Models of the Church* (1978), Kapitel 1, behandelt. Ein weiteres Buch, das insbesondere das metaphorische Wesen der religiösen Sprache behandelt, ist Barbour, *Myth, Models and Pardigms.* The Nature of Scientific and Religious Language (1974).

Reinhard Frieling – Deutschland – lutherisch

1. Die Lokalisierung des Problems

1.1. Der Begriff „Grunddissens" ist mißverständlich und sollte vermieden werden.
Falls er gebraucht wird, muß unterschieden werden, ob er a) eine Beziehung zu verschiedenen konfessionellen Einzeldifferenzen oder b) eine Beziehung zum „Grundkonsens" zwischen den Konfessionen ausdrückt.
1.2. Einzeldifferenzen – Grunddifferenz: Es gibt nicht punktuell *den* Grunddissens. Alle diesbezüglichen Lokalisierungsversuche überzeugen nicht, weil jeweils die benannte Grunddifferenz wiederum von anderen dogmatischen oder hermeneutischen Voraussetzungen abhängt, die dann eigentlich als „Grund" bezeichnet werden müßten.
1.3. Grundkonsens – Grunddissens: Die mit diesem Begriffspaar umschriebenen Sachverhalte liegen nicht gleichrangig auf einer Ebene.
Mit „Grundkonsens" wird eine Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens an den dreieinigen Gott gemeint. Gott selbst stellt sie durch sein Wort her, und der Glaube der Christen ist die bejahende Antwort darauf. Diese Gemeinschaft ist wesentlicher als die konfessionellen Unterscheidungen, welche durchweg die Frage betreffen, wie wir uns des Grundkonsenses vergewissern. Diese Unterschiede heben den „Grundkonsens" nicht auf, obwohl sie nicht einfach beliebige Adiaphora sind, sondern durchaus in einem unterschiedlichen Verständnis des Fundaments des Glaubens begründet sind.
Falls geurteilt wird, der „Grunddissens" oder „die Grunddifferenz" würden den Grundkonsens aufheben, dann ist freilich die Ökumene tot.
1.4. Beim konfessionellen oder ökumenischen Problem handelt es sich um ein Bündel von Verschiedenheiten und um das Verhältnis dieser Verschiedenheiten zueinander und zum sogenannten Grundkonsens. Dogmatische und hermeneutische Fragen bilden eine Gesamtschau.
Dogmatisch geht es um das Beziehungsgefüge von Christologie, Ekklesiologie und Anthropologie (und darin eingeschlossen jeweils die Pneumatologie).
Hermeneutisch geht es um Fragen des theologischen Denkansatzes, um den kulturellen, sozialen und politischen Einfluß auf das Konfessionsproblem und schließlich um die Frage einer religionsphänomenologischen und anthropologischen Typologisierung der Konfessionen.
Vor einer Entscheidung, ob die konfessionellen Unterschiede „einen bleibend trennenden Charakter haben" oder „legitime Verschiedenheiten ausdrücken" (vgl. Nizza-Tagungsprospekt vom Mai 1988), ist eine nüchterne Analyse nötig,

wobei man nur hintereinander benennen kann, was sachlich zusammengehört. Ob man mit der Hermeneutik oder mit der Dogmatik einsetzt (und dogmatisch bei der Christologie oder der Anthropologie oder der Ekklesiologie), ist im Prinzip gleich, weil es sich erkenntnismäßig stets um Interdependenzen handelt. Der folgende Einstieg bei der Christologie besagt also nicht, der Grunddissens sei hier und vielleicht sogar nur hier zu lokalisieren!
Der Blick ist auf die evangelisch-katholische Problematik konzentriert. Ob „Grunddifferenzen" zwischen den evangelischen Kirchen vorliegen und wie das Problem bezüglich der orthodoxen Kirchen zu beschreiben wäre, bedarf eigener Studien.

2. Christologie – Anthropologie – Ekklesiologie

2.1. Person und Werk Christi

2.1.1. Im Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, an die Erlösung durch seinen Tod am Kreuz und an seine Auferstehung von den Toten besteht eine fundamentale Gemeinschaft.
2.1.2. Der Dissens betrifft eine unterschiedliche Akzentuierung von Person und Werk Christi – kurz: von Inkarnations- und Kreuzestheologie (wohlgemerkt keine Alternative!), und innerhalb des soteriologischen Aspektes steht das rechte Verständnis der Menschheit Christi zur Debatte.
2.1.3. In der katholischen (und orthodoxen) Theologie ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre entfaltet wird, zugleich das Denkmodell, wie das Verhältnis von Gott und Mensch gedacht werden kann. Sie erweist sich dann heilsgeschichtlich in Kreuz und Auferstehung und findet in der Kirche eine fortdauernde Analogie.
In der reformatorischen Theologie liegt der Akzent mehr auf dem soteriologischen Aspekt, so daß erst vom Kreuz her sich erschließt, wer und wie Gott als Schöpfer der Welt und als Erlöser der Menschen für uns ist (Melanchthon: „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quid isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri", in: Loci communis, 1521). Das „Wort vom Kreuz" offenbart Gottes Gericht und Gottes Gnade über die Menschen und die Welt. Der Glaubende ist „simul peccator et iustus" und die Kirche als Glaubensgemeinschaft ebenfalls „simul peccatrix et iusta".
Konsequenzen seien angedeutet: In der katholischen Theologie ist die Beziehung von Gott und Mensch ein inkarnatorisch gegebener und sakramental durch die Kirche vermittelter Sachverhalt, an dem der einzelne Gläubige teilhat. – In der evangelischen Theologie ist die Beziehung von Gott und Mensch vor allem ein personales Wort- und Verkündigungsgeschehen, bei dem der Glaubende sich als Sünder erfährt und zugleich als Gerechtfertigter seines Heils gewiß ist und in Christus lebt.[1]
2.1.4. Beim Zusammenhang von Inkarnations- und Kreuzestheologie ist die Relevanz der Menschheit Christi kontrovers.
Katholische Theologie unterscheidet bei aller Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Christi, daß der Gottessohn nach seiner menschlichen Natur die leidende Erlösungstat am Kreuz vollbrachte. Dieser meritorische Charakter der Menschheit Christi bedingt die katholische Meßopferlehre und Ekklesiologie.

Lutherische Christologie geht von der Idiomenkommunikation aus, wonach stets die Eigentümlichkeiten beider Naturen Christi ausgesagt werden müssen. Somit hat die Menschheit Christi keinen Eigenstand und keine Meriten, so daß das „sola gratia" und das „solus Christus" keinen Raum lassen für menschliches Mitwirken oder für Verdienst.[2]
2.1.5. Die christologischen Konzeptionen erklären die evangelisch-katholischen Unterscheidungen im Kirchenverständnis und bei gottesdienstlichen Vollzügen. Oder umgekehrt: In der geistlichen Erfahrung kirchlicher Vollzüge erleben katholische und evangelische Christen ein unterschiedliches Christusbild, womit nicht gesagt ist: einen anderen Christus.

2.2. *Anthropologie*

2.2.1. Die Frage, woher es denn komme, daß mit Bezug auf dasselbe Heilsereignis Jesus Christus die Konfessionen unterschiedliche Akzente setzen und verschiedene Konsequenzen ziehen, hat Johann Adam Möhler im wesentlichen zutreffend mit dem Hinweis auf die Anthropologie beantwortet (Symbolik, 1832). (Nochmals: das gilt auch umgekehrt: Die unterschiedlichen Christuserfahrungen und Christusbilder führen zu verschiedenen Anthropologien!)
2.2.2. Nach katholischem Verständnis war Adams Heiligkeit vor dem Sündenfall übernatürlich. Seine Natur blieb im Sündenfall bewahrt; er verlor nur die übernatürliche Begnadung, mit Gott unmittelbare Gemeinschaft zu haben. Bei der Menschwerdung Gottes in Christus wurde die Natur wieder mit Gnade gekrönt, Erlösung und neues Menschsein wurden offenbart. Der Akzent bei der Inkarnation wird so verständlich.
2.2.3. Nach evangelischem Verständnis hingegen gehörte Adams Heiligkeit vor dem Sündenfall zu seiner geschöpflichen Natur; sie wurde im Sündenfall ganz zerstört. Erst am Kreuz Jesu wurde wieder neues Menschsein durch Gottes Gericht und Gottes Gnade eröffnet.
2.2.4. Mit der anthropologischen Differenz steht das Verhältnis von Natur und Gnade zur Debatte, das heißt die Erbsündenlehre. Dabei geht es nicht um moralische Möglichkeiten des Menschen in der Welt, sondern streng soteriologisch um die Möglichkeit, Heil zu erlangen. Der (katholische) Holländische Katechismus verweist darauf, daß es letztlich um die Frage geht, ob die Welt im Grunde gut sei, so gut, daß Gott sich in ihr trotz unserer Sünde und Verderbnis antreffen läßt — oder ob sie in der Weise immer gefallene Schöpfung sei, daß erst durch das Kreuz Jesu und seine Auferstehung die neue Kreatur im Glauben in den Blick kommt (analogia entis — analogia fidei).

2.3. *Ekklesiologie*

2.3.1. Viele Analysen des konfessionellen Problems setzen voraus, daß die unterschiedlichen Christologien und Anthropologien an und für sich nicht die Einheit im Glauben zerstören und darum nicht kirchentrennend wirken müssen. Bei Wahrung des christologischen Grundkonsenses betreffe der Dissens die unterschiedlichen ekklesiologischen Konsequenzen, die aus dem Heilsereignis in Jesus Christus gezogen werden.

Innerhalb der Ekklesiologie werden sodann verschiedene Aspekte als entscheidender Dissens genannt: die Spannung von „sola gratia" und der „Instrumentalität der Kirche" bei der Vermittlung des Heils;
allgemein der sakramentale oder nicht sakramentale Kirchenbegriff; daraus abgeleitet dann die Sakramentenlehre, insbesondere das Verhältnis von Handeln Gottes und Handeln der Kirche in den Sakramenten;
das Verhältnis von Glaube der Kirche und Glaube des einzelnen: heißt „glauben" primär mit-glauben mit der Kirche oder beinhaltet der personale Glaubensakt des einzelnen Christen in seiner Gottesbeziehung die entscheidende Heilsgewißheit?;
das Autoritätsverständnis der Kirche und der Ämter in der Kirche, insbesondere die hierarchische Struktur, das bischöfliche und das unfehlbare päpstliche Lehramt; aus evangelischer Sicht der römische Exklusivitätsanspruch und aus katholischer Sicht die ekklesialen Defizite der nicht-römisch-katholischen Gemeinschaften;
und schließlich: die unterschiedlichen Konzeptionen von der Einheit der Kirchen seien das größte Hindernis für die Einheit der Kirche.
2.3.2. Alle diese Hinweise sind durchaus richtig, aber im ökumenischen Dialog hat sich gezeigt, daß kein Aspekt unumstritten als *der* Grunddissens gilt, der kirchentrennend vom Grundkonsens abhebt und in dem alle Einzeldissense begründet sind.
Vor allem römisch-katholische Ökumeniker neigen dazu, alle Anfragen etwa an das katholische Verständnis von Sakramentalität und Instrumentalität der Kirche und an die Dialektik von zurückgezogenem und durchgehaltenem römisch-katholischem Exklusivitätsanspruch als Mißverständnis zurückzuweisen und so zu interpretieren, daß die katholische Haltung für andere Kirchen akzeptabel werden soll. Verbleibende Differenzen erscheinen dann als bloßes „Sprachproblem". Umgekehrt fühlen sich die nicht-katholischen Gesprächspartner nicht richtig verstanden, wenn die katholische Theologie das evangelische Selbstverständnis, Kirche Christi ohne Papst und Hierarchie zu sein, nahezu ignoriert und den Protestantismus nur auf Tendenzen hin befragt, die irgendwie als integrierbar in eine hierarchische Struktur und in ein erneuertes, ökumenisch anerkanntes Papstamt erscheinen.
Damit stehen wir bereits mitten im hermeneutischen Problemkreis.

3. *Konfession und Hermeneutik*

3.1. *Das Verstehen*

Die Lokalisierung des konfessionellen Problems (der Grunddifferenzen) ist selbst konfessionell geprägt. Es geht um die „außerordentlich tief wurzelnden und umfassend sich auswirkenden Unterschiede in der Denkweise, des Wirklichkeitsverständnisses und der Sprache" (Gerhard Ebeling).[3]
Während aber nun katholische Theologen den unterschiedlichen „Gesamtkonzeptionen des Christlichen" (Walter Kasper) oder den „verschiedenen Glaubensgestalten" (Harald Wagner) einen Platz anbieten, wenn bisherige häretische Ein-

seitigkeiten bei Einzeldifferenzen überwunden sind, besteht auf evangelischer Seite eher die Neigung, im hermeneutischen Problemfeld die Gründe für eine bleibende Pluralität getrennter Konfessionen zu sehen. Die Auffassungen rühren vom verschiedenen Kirchen- und Einheitsverständnis her.

3.2. Beispiele

Karl Rahner SJ behandelt alle konfessionellen Differenzen mit „erkenntnistheoretischer" Toleranz und fordert als realistisches Glaubensprinzip einen Urteilsverzicht, wonach „in keiner Teilkirche dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden darf, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist".

Peter Knauer SJ sieht den Grundkonsens darin, daß Gott durch sein Wort Gemeinschaft herstellt: Hier ist „reiner Glaube" und hier gibt es kein „Mehr oder Minder", nur „die Übereinstimmung aller Glaubenden im Glauben". Der Dissens betrifft nur die „Feststellung der Übereinstimmung aller Glaubenden im Glauben". Die Konfessionen sind dann unterschiedliche Sprachregelungen. Es braucht „nicht die Verschiedenheit der einzelnen Kirchen" aufgehoben zu werden, sondern „nur ihre Trennung voneinander".[4]

Werner Löser SJ hofft durch eine „dauernde Reform aller Kirchen", „daß soviel an Katholizität und Weite wie nur möglich zum Tragen kommt, damit die bisher getrennten Kirchen ohne Aufgabe ihrer vom Heiligen Geist gewirkten Traditionen innerhalb der erneuerten römisch-katholischen Kirche ihren Ort finden können".[5]

Gerhard Ebeling ist am existentiellen Sinn der evangelisch-katholischen Differenz interessiert und zielt auf die Frage: worthafte Glaubensgewißheit oder übernatürliche Vervollkommung. Es gehe innerhalb der Einheit von Wort und Sakrament um deren Unterscheidung.

Eilert Herms sieht einen kontradiktorischen Gegensatz zwischen römisch-katholischem und evangelischem Offenbarungs-, Traditions- und Glaubensverständnis.

Oskar Cullmann setzt bei der neutestamentlichen Charismenlehre an und will Einheit durch die charismatische Vielfalt aller Konfessionen.

3.3. Anthropologische Idealtypen?

Theologische und konfessionelle Entscheidungen sind geschichtlich bedingt und bewußt oder unbewußt auch von säkularen erkenntnisleitenden Interessen geprägt. Es ist im ökumenischen Dialog bisher viel zuwenig erforscht, ob sich in den Konfessionen und ihren sogenannten Grundentscheiden psychologisch klar erkennbare Frömmigkeitstypen widerspiegeln, die in allen anderen Religionen und Weltanschauungsgruppen ihre Parallelen haben.

Gibt es idealtypisch grob skizziert „nomadisierende", „urbanisierende" und „spiritualisierende" Verhaltenstypen, die sich im Laufe der Zeit im Christentum als protestantischer, katholischer und orthodoxer Menschen- und Kirchentyp niedergeschlagen haben? Könnte dann religionsphänomenologisch die ökumenische Einheitsfrage als erledigt angesehen werden, weil die Konfessionen als Produkte allgemein begegnender anthropologischer und sozialpsychologischer Vielfalt erscheinen? Kann man sogar bei der Typologisierung das Neue Testament heranziehen und die paulinische, petrinische und johannäische Denkstruktur als Typus für evangelisches, katholisches und orthodoxes Christsein erkennen?

Das Einbeziehen dieser Fragen ist unerläßlich, wenn der Frage nach „Grundkonsens und Grunddissens" nachgegangen wird. Denn keine Konfession wird allein durch ihre Lehre erfaßt, und keine lebt nur in ihren Prinzipien oder von ihren Idealen. Als Vorbehalt ist freilich zweierlei zu bedenken: *Erstens* gibt es die Idealtypen nicht in Reinkultur. Jede Konfession und jeder Christ hat in sich ein Stück von allen Frömmigkeitstypen. Es handelt sich also nur um gedankliche Hilfskonstruktionen zur Analyse des konfessionellen Problems. *Zweitens*, so richtig es ist, daß das Konfessionsspezifische nicht nur theologisch verrechnet und erklärt werden kann, sondern auch die theologischen Gegensätze von anthropologischen und sozialpsychologischen Voraussetzungen geprägt sind, so wenig darf jetzt monokausal die konfessionelle Differenz in nichttheologischen Faktoren (wie fernerhin kulturelle, völkische oder sonstige politische) gesehen werden. Die Konfessionen selbst verstehen sich ja nicht als Produkte einer anthropologischen und sozialpsychologischen Vielfalt, sondern beanspruchen je für sich die richtige Wahrheitserkenntnis. Dieses Selbstverständnis ist mitzubedenken. Weil es keine monokausale Analyse des konfessionellen Problems gibt, kann freilich der ökumenische Dialog über die Wahrheitsfrage wesentlich entkrampft werden, wenn stärker als bisher Glaubensentscheidungen von Christen und Kirchen im Kontext anthropologischer Grunddaten gesehen werden.

4. Fazit: Bleibende Aporie oder Konziliare Gemeinschaft?

4.1. Die „Syndrom"-These

Bei dem Syndrom dogmatischer und hermeneutischer Faktoren, die das konfessionelle Problem ausmachen, gelten heute viele Einzelaussagen in der Anthropologie, Christologie und Ekklesiologie nicht mehr als kirchentrennende Häresien. Hier liegt der Fortschritt des ökumenischen Dialogs der letzten Jahrzehnte. Aber bei dem Beziehungsgefüge insgesamt gibt es ein ökumenisches Dilemma, welches ich eine konfessionelle *Aporie* nennen möchte. Es gibt Evangelium und Kirche nicht konfessionslos oder überkonfessionell, sondern geschichtlich greifbar nur auf dem Boden konfessioneller Haltungen. Einzelne Christen können die Konfessionsgrenzen überschreiten und sogar ihre religiöse Identität in beiden Konfessionen leben, aber die Konfessionen als kirchliche Institutionen finden ihre Identität gerade in ihrem Ja zu einem bestimmten Beziehungsgefüge der genannten dogmatischen und hermeneutischen Faktoren. Diese konfessionellen Identitäten und die Verschiedenheiten der einzelnen Kirchen werden vermutlich auch in der ökumenischen Zukunft bleiben.

Die eigene Konfessionalität und Konfession zu bejahen impliziert zwar ein klares Nein zu bestimmten anderen Konfessionalitäten und Konfessionen, aber nicht notwendigerweise einen Exklusivitätsanspruch für die eigene Konfession und nicht zwangsläufig die gegenseitige Verketzerung und Exkommunikation. Aufgehoben werden kann sogar die Trennung der Konfessionen voneinander, indem trotz der Grundverschiedenheiten die fundamentale Gemeinschaft im Glauben anerkannt wird und diese Gemeinschaft auch strukturiert wird.

4.2. Konziliare Gemeinschaft der Konfessionen?

Bei der ökumenischen Zielangabe zeigt sich die konfessionelle Aporie in voller Schärfe, weil die einen etwa in der hierarchischen Struktur der Kirche gottgewollt und für die Kirche schlechterdings unverzichtbar den christlichen Glauben bewahrt sehen, während die anderen bekenntnismäßig ein deutliches Nein hierzu sprechen.

Die evangelische Erwartung kann als eine Konziliare Gemeinschaft von Konfessionskirchen beschrieben werden. Für die evangelischen Kirchen bedeutet dieses Ziel einen noch weitaus größeren ökumenischen Aufschwung, als gut fünfzig Jahre moderne ökumenische Bewegung bisher bewirkt haben, weil viel Individualismus, Selbstgenügsamkeit, Regionalismus und Provinzialismus überwunden werden müssen. Sie müßten auch versuchen, ihre Ämter biblisch und historisch so zu fundieren, daß sie katholischerseits anerkannt werden können, ohne hierarchisch integriert zu werden.

Für die römisch-katholische Kirche würde eine Konziliare Gemeinschaft freilich einen schwerwiegenden Verzicht bedeuten, weil vorausgesetzt ist, daß die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils keine universale Gültigkeit bekommen, während doch nach römisch-katholischem Bekenntnis das Infallibilitätsdogma und der Jurisdiktionsprimat eben nicht ins Partikuläre zurückgestuft werden können. Umgekehrt kann der katholischen Zielangabe, daß alle Konfessionen innerhalb einer erneuerten römisch-katholischen Kirche ihren Ort finden, wohl keine protestantische oder orthodoxe Kirche folgen.

4.3. Trotz der konfessionellen Aporie müssen die Kirchen die Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens so weit wie möglich praktizieren. Konziliare Gemeinschaft der Konfessionen muß geistlich „von innen" und organisatorisch „von unten" durch Hören auf Gottes Wort und durch gemeinsames Beten wachsen und sich in gemeinsamem Zeugnis und Dienst in der Welt erweisen.

Anmerkungen

1 Joseph Ratzinger sieht in diesem Fragenbereich die konfessionellen „Grundentscheide"; in: Luther und die Einheit der Kirche, IKaZ 12 (1983), 568–582.

2 Albert Brandenburg formulierte den status controversiae kurz und bündig: „Es geht um das Verdienst Jesu als Mensch vor Gott." Hauptprobleme evangelischer Theologie, 1957, 40.

3 Ist der konfessionelle Gegensatz auch ein philosophischer?, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1966, 78.

4 Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg [3]1983.

5 In: Reihe „Die Kirchen der Welt", Bd. 20: Die römisch-katholische Kirche, Frankfurt 1986, 343.

Eilert Herms – Deutschland – lutherisch

1. Man kann für das theologische bzw. ökumenische Gespräch entweder auf eine Definition des Ausdrucks „Grunddissens" dringen oder darauf verzichten. Beides hat Vor- und Nachteile. Ich gehe davon aus, daß eine Definition gewünscht wird.

2. Methodisch kann man eine Definition deskriptiv (historisch-begriffsgeschichtlich) oder stipulativ (durch Festlegung der Bedeutung) zu gewinnen suchen. Brauchbare Resultate lassen sich nur durch irgendeine Art von Verbindung beider Wege erreichen. Stipulative Definitionen ohne Rücksicht auf etablierte Verwendungsweisen können in sich klar und funktionstüchtig sein, erzeugen aber Kommunikationsprobleme. Begriffsgeschichtliche Beschreibungen ohne semantische Selektionen und Festsetzungen erzielen kein klares terminologisches Resultat.

3. Definitionen bewegen sich jeweils in einem theoretischen und praktischen Bezugsrahmen, wobei entweder der eine oder der andere führend sein kann. So kann sich eine Definition von „Grunddissens" primär an den theoretischen Bezugsrahmen der Lehrposition irgendeines einzelnen Theologen oder irgendeiner Gestalt kirchlicher Lehre orientieren. Sie kann sich aber auch primär an der Praxis der zwischenkirchlichen Verständigung orientieren. Der zuletzt genannte Einstieg befördert die intersubjektive Gültigkeit der Definition; denn alle Teilnehmer am Unternehmen zwischenkirchlicher Verständigung sind zwar jeweils *unterschiedlichen* theoretischen Horizonten verpflichtet, aber die Praxis des Dialogs, an der sie sämtlich teilnehmen, ist *eine*. Aus diesem pragmatischen Grund wähle ich diesen praxisorientierten Einstieg.

4. Unter einem „Grunddissens" ist das exklusive Gegenteil eines „Gundkonsenses" zu verstehen. Der Ausdruck bezeichnet die doktrinalen (in der geltenden Lehre einer Kirche liegenden) Gründe, die sie an der Artikulation eines Grundkonsenses mit anderen Kirchen bzw. an der Einstimmung in einen zwischen anderen Kirchen bestehenden Grundkonsens hindern. Ein „Grunddissens" liegt dort vor, wo ein doktrinaler „Grundkonsens" doktrinal negiert wird.

5. Unter einem „Grundkonsens" ist ökumenepraktisch der Fall zu verstehen, daß die durch die jeweilige Kirchenordnung in Geltung gesetzte Lehre verschiedener Kirchen unbeschadet der zwischen diesen Lehrgestalten bestehenden Unterschiede doch gemeinsame Aussagen über den realen Grund der Kirchengemeinschaft enthält, d.h. über denjenigen Grund, der die Gemeinschaft zwischen den Kirchen ermöglicht, zur Pflicht macht und trägt.

6. Dieser Fall eines „Grundkonsenses" ist exemplarisch durch die Leuenberger Konkordie realisiert. Der exemplarische Fall eines „Grunddissenses" liegt daher in denjenigen Differenzen zwischen der Lehre der Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie auf der einen und z.B. der römischen Kirche auf der anderen Seite vor, die letztere am Beitritt zur Konkordie hindern. In demselben Sinne, in dem zwischen den Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie ein Grundkonsens herrscht, in demselben Sinne herrscht zwischen ihnen und denjenigen Kirchen, die sich aus doktrinalen Gründen nicht nur zum Beitritt zur Konkordie, sondern sogar schon zur Übernahme des Modells außerstande sehen, ein „Grunddissens".

7. Was gilt nun im einzelnen von einem derartigen „Grundkonsens" und entsprechend dann auch von seiner Negation, dem „Grunddissens"? Erstens: Er ist eine *notwendige* Bedingung für die Erklärung, Beschreibung und Praxis von Gemeinschaft zwischen den konsentierenden Kirchen. Das ist er aufgrund seiner spezifischen Form und seines spezifischen Gegenstandes.

8. Die spezifische *Form* eines für die Praxis von Kirchengemeinschaft unabdingbaren Grundkonsenses ist die eines Konsenses nicht bloß *über* die Lehre verschie-

dener Kirchen, sondern *in* der Lehre verschiedener Kirchen. Er besteht formal in einem Ensemble von Aussagen, die *in* die kirchenordnungsmäßig verbindliche Lehre aller konsentierenden Kirchen aufgenommen sind. Nur wenn und soweit dies der Fall ist, besitzen die beteiligten Kirchen jeweils *in* ihrer Lehre die erforderlichen Direktiven für ihre Praxis der Gemeinschaft mit anderen Kirchen. (Diese Bedingung ist bei der Leuenberger Konkordie exemplarisch erfüllt.)
9. Der spezifische Gegenstand eines derartigen – in die Lehre der beteiligten Kirchen aufgenommenen – Grundkonsenses muß jedenfalls sein: der reale Grund, der für alle Beteiligten die Praxis der Kirchengemeinschaft ermöglicht, zur Pflicht macht und trägt. Der für die Praxis von Kirchengemeinschaft unverzichtbare „Grundkonsens" ist also jedenfalls ein Konsens in der kirchenordnungsmäßig verbindlichen Lehre mehrerer Kirchen über den *realen Grund der Kirchengemeinschaft*. – Von diesem Grund gilt in *formaler* Hinsicht: Weil die Kirchengemeinschaft per definitionem *eine* ist, muß dieser Grund jedenfalls *einer* sein, der eben durch seine eigene Einheit und Identität die Einheit und Identität der praktizierten Gemeinschaft der Kirchen ermöglicht, verlangt und trägt. – *Sachlich* gilt von ihm: Der reale Grund der praktizierten Gemeinschaft zwischen den Kirchen kann kein anderer sein als der reale Grund der Kirchenmitgliedschaft. Das ist der Grund und Gegenstand des Glaubens: das Evangelium als Kraft Gottes (= das geistliche Geschehen des Wortes Gottes).
10. Dieser reale Grund und Gegenstand des Glaubens – damit auch der Gliedschaft am geistlichen Leibe Christi und damit auch der Gemeinschaft aller Partikularkirchen – kann lehrmäßig zur Sprache gebracht werden entweder a) in expliziter lehrmäßiger Unterschiedenheit von der ihn symbolisch darstellenden (gedanklich und sprachlich „erfassenden") Lehre oder b) unter faktischem Verzicht auf diese Unterscheidung oder c) unter expliziter Negation dieser Unterscheidung. Je nachdem, welche dieser drei Möglichkeiten gewählt wird, muß bzw. kann als realer Grund von Kirchengemeinschaft nur zur Sprache gebracht werden: im Fall a Gottes eigenes Offenbarungshandeln im expliziten Unterschied zu seiner lehrmäßigen Darstellung; im Fall b kann die kirchliche Lehre als realer Grund der Kirchengemeinschaft zur Sprache gebracht werden; im Fall c muß sie als realer Grund von Kirchengemeinschaft zur Sprache gebracht werden. Wird als der reale Grund von Kirchengemeinschaft die kirchliche Lehre in Anspruch genommen, so entfällt mit der Einheit der Lehre auch der Grund für praktizierte Kirchengemeinschaft. Wird hingegen als der reale Grund von Kirchengemeinschaft das Offenbarungshandeln Gottes selber im expliziten Unterschied zum opus hominum kirchlicher Lehre in Anspruch genommen, dann entfällt mit der Einheit der kirchlichen Lehre nicht ipso facto der Grund für eine zu praktizierende Kirchengemeinschaft. Aus dem Gesagten ergibt sich: Ob und wie Kirchen, nach deren Ordnung unterschiedliche Gestalten von Lehre verbindlich sind, dennoch eine sich im Horizont eines Grundkonsenses bewegende (also eine an Lehre orientierte) Kirchengemeinschaft praktizieren können, das hängt davon ab, *ob* und *wie* sie in ihrer Lehre diese selber von deren Gegenstand unterscheiden.
11. Der in der Leuenberger Konkordie ausgedrückte Grundkonsens besagt, *daß* die Lehre ihrer Unterzeichnerkirchen sich selbst explizit von ihrem Gegenstand unterscheidet, und zwar in *derselben Weise*. Daß andere Kirchen – etwa die römische – an diesem Grundkonsens de facto nicht teilhaben und insofern zwischen ihnen und den Unterzeichnern der Konkordie ein Grunddissens

besteht, besagt zumindest, daß sich die verbindliche Lehre auf beiden Seiten *auf verschiedene und für nicht miteinander kompatibel gehaltene Weisen* von ihrem Gegenstand unterscheidet.
12. „Grundkonsens" und „Grunddissens" im hier erläuterten Sinne bezeichnen jedenfalls eine Sicht des Verhältnisses zwischen verschiedenen Gestalten kirchenordnungsmäßig verbindlicher Lehre, die sich nicht aus der Perspektive irgendeiner „überkonfessionellen" Position, sondern jeweils aus der konfessionellen Perspektive einer der beteiligten Positionen selbst ergibt. An dieser konfessionellen Perspektivität des in jedem Grundkonsens bzw. seiner Negation zum Ausdruck kommenden Urteils über das Verhältnis verschiedener Gestalten kirchlicher Lehre zu ihrem Gegenstand und damit dann auch zueinander festzuhalten ist die konkrete Weise, an der Geschichtlichkeit dieses Urteils festzuhalten. Daran festzuhalten heißt aber auch, an der Verbesserbarkeit dieser Urteile festzuhalten. Freilich an einer Verbesserbarkeit, die nicht als Auflösung der beteiligten Positionen in einem Dritten, sondern nur als ihre eigene Reifung durch Vertiefung und Konkretisierung in sich selbst gedacht werden kann.
13. Die Zielstellungen und Verfahrensregeln des interkonfessionellen Gesprächs haben ihr Kriterium daran, ob sie diese geschichtliche Bewegung einer Reifung durch Selbstkonkretisierung unterstützen oder behindern.

Robert W. Jenson – USA – lutherisch

I.

1.1 Vor kurzem, vielleicht etwas überraschend, kam eine alte Hypothese wieder auf: die großen Konfessionsfamilien seien durch „Grunddifferenzen" getrennt, die auf einer tieferen konzeptuellen und erfahrungsmäßigen Ebene liegen als die traditionellen Streitigkeiten über Fragen der Dogmatik und der Kirchenordnung. Zum Verständnis dieses Phänomens muß bemerkt werden, daß es sich um das Zeichen einer spezifischen Frustration auf Grund der ökumenischen Dialoge nach dem II. Vatikanischen Konzil handelt.
Sowohl die multi- wie die bilateralen Dialoge haben ihre Arbeit notwendigerweise mit dem Erbe der Spaltung begonnen: mit den Möglichkeiten und Ergebnissen des Schismas zwischen Ost und West und den Verurteilungen der Reformation. Ihre Arbeit begann mit einem festgelegten Problem-*Programm*. Die Dialoge gingen von der Annahme aus, daß beim Durcharbeiten dieses Programms lehrmäßiger und geistlicher Konflikte mit der Aufhebung der Trennungen des 11. und 16. Jahrhunderts begonnen werden könne. Und in der Tat erwies es sich, als die Dialoge von einem Punkt traditioneller Kontroverse zum anderen fortschritten, daß jede behandelte Frage *an sich* insoweit vermindert werden konnte, daß sie nicht mehr als unbedingt kirchentrennend erschien, jedenfalls für die Teilnehmer an den jeweiligen Gesprächen.
Gerade so kam es jedoch zu dieser seltsamen Frustration: Als die Dialoge sich durch das Programm der Kontroversen hindurcharbeiteten und als die traditionellen Kontroversen in ihrem Verlauf abgeschwächt wurden, schien ihr Tren-

nungsvermögen sich nur an dieser Stelle aufzuheben und sich an anderer Stelle wieder niederzulassen. Der Prozeß wird auch nicht durch den Abschluß des Programms beendet, da der Prozeß kreisförmig zu sein scheint. Bei jedem traditionellerweise strittigen Thema suchten die Dialoge nach „Konvergenz", nach einer Verringerung der Distanz zwischen den verschiedenen Positionen bis zu dem Punkt, an dem der verbleibende Dissens nicht mehr unvereinbar erscheint mit Zusammengehörigkeit innerhalb der Kirchengemeinschaft. Und solch eine Konvergenz wurde mit fast monotoner Beständigkeit regelmäßig verkündet. Aus der bleibenden kleinen und in sich scheinbar annehmbaren Divergenz entstand ein dringender Bezug auf ein *anderes* Thema der Tagesordnung und erneuerte somit eine scharfe Trennung im Blick auf dieses Thema. Und mit diesem Thema ging es dann genauso usw. – und schließlich stand man wieder am Anfang.

1.2 So sind die wichtigsten Dialoge zwischen römischem Katholizismus und Reformationskirchen – der internationale und der nordamerikanische Dialog mit Lutheranern, der internationale Dialog mit der anglikanischen Gemeinschaft und der nicht offizielle römisch-katholisch/protestantische Dialog der „Groupe des Dombes" auf auffallend gleiche Weise verlaufen.[1] Alle begannen mit der expliziten oder impliziten Feststellung, daß die Streitigkeit der Reformation über „Rechtfertigung durch Glauben" auf zu bewältigende Ausmaße reduziert worden ist; wie das erste Dokument des internationalen lutherisch/römisch-katholischen Dialogs, der „Malta-Bericht", sagt: „An diesem Punkt waren die traditionellen kontrovers-theologischen Auseinandersetzungen besonders scharf ausgeprägt. Heute zeichnet sich in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens ab."[2] Wenn verschiedene Verständnisse der Rechtfertigung noch ernsthafte Tennung verursachen, dann, so schien es, muß dies in ihren Auswirkungen auf andere Lehren lokalisiert werden; und solche Auswirkungen wurden in der Lehre von der Gegenwart Christi in der Eucharistie und im Opfercharakter der Eucharistie vermutet. Die Dialoge wandten sich diesen Fragen zu und erreichten auch hier bemerkenswerte Übereinstimmungen, jedoch nur um festzustellen, daß gerade diese Übereinstimmungen die Lehre vom Amt wieder bedrohlich erscheinen ließen; der Konflikt ging schließlich weniger um das, was bei der Eucharistie geschieht, sondern darum, wer ihr vorstehen könnte und sollte. Und als traditionelle formale Differenzen auch hier auf erstaunliche Weise reduziert werden konnten, wurde der Streit über die „Rechtfertigung" auf einer neuen, ekklesiologischen Ebene entfacht über das, was – wie es heute erscheint – bleibende Differenzen wirklich beinhalten.

1.3 Aller Wahrscheinlichkeit nach wird, wenn zwei der großen Konfessionen in *allen* ihren traditionellen Streitfragen zur Übereinstimmung gelangen, gerade diese Diskussion neue Fragen aufwerfen, die die Trennung fortsetzen würden. Die den Dialogen von Anfang an zugrundeliegende Annahme, daß es ihre Aufgabe sei, zu *Konvergenzen* zu gelangen, um die beiden Seiten jedes alten Streites einander so weit annähern zu können, daß die verbleibende Distanz innerhalb einer Gemeinschaft getragen werden kann, wird nun in Frage gestellt. Es scheint, daß keine *Konvergenz* in der Lehre je ausreichend ist, daß keine je ausreichend sein *kann,* wenn die Trennungen einmal da sind. Ein Dissens, der nicht ausreichen würde, um eine vereinte Kirche zu trennen, ist offensichtlich legitim genug, um eine bestehende Trennung fortzusetzen.

Die Struktur des erreichten Konsenses und der verbleibenden Divergenz war in allen Dialogen auffallend einheitlich. Zu jedem behandelten Thema gibt es eine Aussage über ein gemeinsames Verständnis, das „ausreichend" oder „weitreichend" oder „grundlegend" sein soll. Dann wird zugegeben, daß Lehrdifferenzen trotzdem noch bestehen. Im Blick auf die festgestellte Übereinstimmung werden die verschiedenen Theologien jedoch als gegenseitig annehmbar beurteilt und sind kein Hindernis für das Urteil, daß ein „grundlegender Konsens" erreicht worden sei. Dazwischen oder am Ende wird jedoch den Sorgen jeder Seite über das Unheil, das die Theologie der anderen Seite anrichten könnte, Ausdruck verliehen.

Der Bericht aus dem Jahr 1986 des französischen katholisch/protestantischen Dialogs kann als Paradigma für die gesamte gegenwärtige Dialogsituation angesehen werden. Indem er – wie es üblich geworden ist – das andauernde gegenseitige Unbehagen im Verständnis und der Erfahrung der *Kirche* lokalisiert, stellt er eine verzweifelte Frage: „Wie ist es möglich, daß das gemeinsame Festhalten an den Glaubensbekenntnissen ..., auch am 3. Artikel über den Heiligen Geist und die Kirche und der nun erreichte Grundkonsens in der Rechtfertigung durch die Gnade im Glauben, nicht auf ein grundlegend gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Praxis der Kirche hinauslaufen?"[3] Das ist in der Tat die Frage.

1.4 Unsere Situation ist schließlich nicht wie die der alten Konzile. Denn diese behandelten *drohende* Trennungen und schufen in der Tat durch das Definieren der Häresie und das Auferlegen des Banns selbst Trennung. Das Übel, gegen das die modernen Dialoge gemeinsame Bekenntnisse formulieren müssen, ist ganz im Gegensatz dazu unsere bereits existierende Trennung selbst; und daß diese Trennung falsch ist, wird durch die bloße Existenz der Dialoge erwiesen. Was kann aber sonst die Form und das Ziel des Bekenntnisses sein, das die Dialoge erreichen sollen? Es wird offensichtlich, daß eine Verbesserung des Konflikts zwischen den bestehenden entgegengesetzten Positionen nur notwendige vorbereitende Maßnahmen sein können, die in einem bestimmten Stadium einfach abgebrochen werden müssen, damit auf einer anderen Ebene gehandelt werden kann. Konvergenzen sind wichtig, aber an sich endlos; der entscheidende Schritt muß anscheinend durch eine ganz andere Art des gemeinsamen Verständnisses und Bekenntnisses erreicht werden. Wir brauchen – wie es scheint – ein gemeinsames Verständnis, das die alten Konflikte transzendiert und sie nicht nur verbessert.

Diese sich oft wiederholende Erfahrung hat einige Ökumeniker – und Anti-Ökumeniker – dazu geführt, „Grunddifferenzen" oder „Grundentscheidungen" zu vermuten, die den anscheinend besonderen Veranlassungen und Ausdrucksformen der Trennung zugrunde liegen sollen. Es ist allem Anschein nach so, daß die traditionellen Konflikte zwischen zwei der großen Konfessionen lediglich Symptome und Ausdrucksformen von verborgenen Differenzen sind, die auf einer tieferen Begriffsebene liegen als die, zu der die traditionelle Kontroversfragen behandelnden Dialoge vorstoßen können. Walter Kasper, einer der ersten im Ökumenismus, war auch einer der ersten, der sagte: „Deshalb kann man keine dieser Kirchen allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muß sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen ... Es könnte aber durchaus sein, daß wir heute, nachdem ganze Berge von Mißver-

ständnissen abgebaut und viele, ja die meisten Einzelfragen wenn nicht gelöst, so doch einer Lösung näher geführt worden sind, der eigentlichen Grunddifferenz erst voll ansichtig werden. Manches scheint gegenwärtig in diese Richtung zu deuten. Ob die ökumenische Frage damit schwieriger oder leichter geworden ist, läßt sich nicht von vornherein sagen."[4]

II.

2.1 Ich bin auch der Meinung, daß es in der Tat „Grunddifferenzen" gibt, und beteilige mich an den Bemühungen, sie herauszufinden. Ich bin jedoch in meiner Arbeit zwei nicht allgemein geteilten Hypothesen nachgegangen.
Erstens, die Vermutung, daß eine „Grunddifferenz" existiert, wird oft in einer ökumenisch pessimistischen – oder sogar böswilligen – Weise vorgebracht. Im Gegensatz dazu ist es eine Hypothese meiner Arbeit, daß gerade die Grunddifferenzen, wenn sie klar beschrieben werden können, nicht kirchentrennend sein werden. Dies heißt nicht, daß keine Differenzen tatsächlich oder legitimerweise trennend sind, sondern nur, daß dies nicht die „Grunddifferenzen" sind. Es ist eine Hypothese meiner Arbeit, daß eine klare Feststellung gegenwärtig bestehender Grunddifferenzen zur Heilung unserer Trennungen beitragen kann.
2.2 Zweitens, der spezifische Charakter der Dialogfrustration führt mich zur Annahme, daß die „Grunddifferenzen" nicht in den traditionell strittigen Bereichen der Lehre oder Praxis liegen, wie bedeutend und wie trennend diese auch sein mögen. In anderen Bereichen der Reflexion, wo das Problem von einem Thema zum anderen geht, wird oft festgestellt, daß der wahre Dissens in einem sehr spezifischen Sinn *systematisch* ist.
Diese „systematische" Differenz in dem hier vorgeschlagenen Sinn liegt in den syntaktischen Konzeptionen, die den Gebrauch der Sprache in verschiedenen Traditionen oder Reden steuern. Warum können der römische Katholizismus und der Protestantismus sich gegenseitig mit triftigen Argumenten beschuldigen, aus dem Glauben eine rein subjektive Erfahrung zu machen? Oder – insoweit Vorschläge die Angelegenheit klären können – es waren die lutherischen und römisch-katholischen Positionen zum Wesen und Ort der Unterscheidung zwischen der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche identisch. Wie war es dann möglich, daß diese Frage die ganze Zeit über ein Streitpunkt zwischen den beiden Parteien war? Die Tatsache scheint zu sein: nur weil Lutheraner darauf bestanden haben, den Katholiken trotz aller Proteste eine Strafpredigt zu halten über die Unsichtbarkeit der Kirche und umgekehrt. Aber was ist der Grund für solch ein Verhalten?
Ich nehme an, daß innerhalb der Rede einer Konfessionsfamilie anscheinend gemeinsame Schlüsselbegriffe auf verschiedene Weise ineinandergreifen als dies in der Rede der anderen Konfessionen der Fall ist. Dies bedeutet, daß die *Regeln* für die Rede nicht dieselben sind, daß die Konzeptionen, die das Ineinandergreifen der Schlüsselbegriffe der Rede bestimmen, verschieden sind.
Die Franzosen sind hier wieder paradigmatisch. Obwohl sie nicht nur in weiten Teilen früherer Kontroverstheologie zu Übereinstimmungen gelangt sind, sondern auch bei der Identifizierung eines – meiner Meinung nach falschen – bleibenden „grundlegenden" Differenzbereiches, geben sie schließlich zu, daß sie nicht einmal den verschiedenen Elementen dieser Differenz dieselbe Priorität

zukommen lassen können: Was den einen als kirchentrennend erscheint, ist es nicht für die anderen und umgekehrt. Daraus schließen sie: „Wir (haben) verschiedene Schemen des Denkens und Verstehens."[6]
2.3 In diesem kurzen Paper kann ich nicht den Vorschlag, den ich machen möchte, ausführlich erörtern. Ich kann nur andeuten, in welche Richtung meine Analyse gehen wird. Zuerst möchte ich meinen Vorschlag summarisch formulieren; dann möchte ich ihn *ein wenig* ausführlicher darlegen.
Innerhalb jedes durch den biblischen Glauben bestimmten Verständnisses von Realität müssen die systematischen Begriffe, durch die wir im allgemeinen die Realität interpretieren, durch die Gottesvorstellung bestimmt sein – dies ist wahrscheinlich bei jedem theistischen Religionssystem so. Ich will sagen: Das Christentum kann jetzt nur zerrissen sein durch gegenseitige Mißverständnisse in der Auslegung, denn wir haben gemeinsam auf halbem Weg aufgehört mit der großen geistlich-intellektuellen Herausforderung des Glaubens, der *neuen Auslegung Gottes* durch die spezifisch christliche Botschaft, das Evangelium. Deshalb ist die unserem zwanghaften Widerspruch zugrundeliegende Ursache, daß wir *gemeinsam* im Defizit sind vor einer *gemeinsamen* Aufgabe – und nichts hindert uns daran, sie erneut zusammen wiederaufzunehmen.

III.

3.1 Wenn wir die Punkte untersuchen, an denen die Dialogergebnisse in neue Trennungen einmünden, an denen bleibende kleine Divergenzen zu neuem Dissens an einem anderen Ort führen, finden wir in der Tat ein begriffliches Merkmal, das allen gemeinsam ist. Insgesamt ist es eine Frage von – wenn ich mir den Ausdruck erlauben darf – *Zeit und Sein.* Aber zwischen Ost und West und im Westen zwischen Katholiken und Protestanten, stellen die Dinge, bei denen wir entdecken, daß wir schließlich nicht überall übereinstimmen, irgendwie die Frage: Wie wird das Sein über die Zeit hinweg durchgehalten? Wenn die Realpräsenz nicht länger besteht, während die Elemente noch da sind, wie kann sie je existiert haben? Welche Beziehung besteht zwischen der Einsetzung der Kirche durch Jesus und ihrem Leben im Geist? Kann die Kirche „sündig" sein und „Rechtfertigung" benötigen in dem Sinn, daß sie „bereuen" und neu beginnen muß?
Zeit und *Sein* sind „systematische" Begriffe in eben dem vorher genannten Sinn: Es sind Begriffe, die die Syntax unserer anderen Begriffe bestimmen. „Präsenz" und „real" haben tatsächlich für Katholiken und Protestanten nicht denselben Bezug zueinander; durch unsere Begriffe von Zeit und Sein haben wir bei ihrem Gebrauch eine andere Ausrichtung. „Institution" und „Freiheit" haben für Ost und West oder für Katholiken und Protestanten aus denselben Gründen eine verschiedene Zuordnung. Vielleicht kann die zentrale innerwestliche Trennung zwischen Katholiken und Protestanten wie folgt dargelegt werden: Für den Katholizismus wird das historisch selbst-identische Sein „Institution" genannt, und die Institutionen des *Evangeliums* müssen als Mysterium und nicht als rein menschliche Ordnungen verstanden werden – sonst wären sie nichtig. Und für den Protestantismus wird das historische Sein „Freiheit" genannt, und die Freiheit des *Evangeliums* muß Gottes Eigentum sein, das die Geschöpfe nicht verwalten dürfen – dies wäre Sünde. Und wir können uns nicht auf beide Wahrheiten zur gleichen Zeit konzentrieren.

Aber in christlicher Reflexion sind *Zeit* und *Sein* systematische Begriffe, eben weil sie *trinitarische* Begriffe sind – oder sein sollten. Dies führt mich wieder zu der obengenannten summarischen Position: Wir sind durch ein gemeinsames Scheitern getrennt. Ich möchte sagen: Die ganze Linie der Kirche, die von der Mission der Antike im Mittelmeerraum abstammt, ist auf dem halben Weg ihres großen geistlichen Auftrags, der Neuinterpretation „Gottes" durch die Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung, zum Stillstand gekommen. Unsere Gottesauslegung ist nur halb „getauft" – oder vielleicht ist sie gewaschen, aber nicht gesalbt! –, und von daher wird in unserer gemeinsamen Glaubenspraxis und unserem Glaubensverständnis eine Dialektik erzeugt, die die wiederholten Trennungen des Christentums in entgegengesetzte Gemeinschaften zwingen, die weder versöhnt werden noch einander in Ruhe lassen können.

3.2 Die Menschen beginnen nicht erst über Gott nachzudenken, wenn christliche Missionare zu ihnen kommen. Deshalb ist die christliche Gottesinterpretation immer eine *Neu*interpretation eines vorhergehenden Verständnisses. In der Theologiegeschichte, die zu dem Christentum geführt hat, mit dessen Trennungen wir uns abmühen, ist die vorhergehende Interpretation die, die von der Erfahrung der Griechen inmitten der religiösen Welt der Antike des Mittelmeerraums herkam und von den Reflexionen, zu denen diese Erfahrung geführt hatte. Die direkte Frucht des Kampfes des Evangeliums mit hellenistischem Gottesdienst und hellenistischer Theologie ist die Trinitätslehre, die von Gott fast all das behauptet, was Platon von ihm bestritt; sie tut dies jedoch in einer Sprache, die der hellenistischen Reflexion und der hellenistischen intellektuellen Reflexionsebene entspricht. So erklärten die Väter, daß eine *zeitliche Gestalt* „eins mit" Gott sei, und daraufhin, daß Gottes *„ousia" unendlich* sei, daß diese *Unendlichkeit* die eines Lebens und seiner Bewegungen sei und daß Gottheit keine Abstufungen zuläßt, so daß es keine Halbgötter geben könne.[7]

Natürlich nimmt die vorhergehende Religion solch eine Neuinterpretation nicht einfach so an. Die christliche Reflexionswaffe bei einem solchen Widerstand ist die Reflexionsweise, die wir „Christologie" nennen. Christologie, so nehme ich an, soll die Reflexion sein, die die Selbstverständlichkeiten über Gott, die die vorhergehende Religion in die Strukturen unseres Auffassungsvermögens gebracht hat, *überwinden* soll: entscheidend ist innerhalb des Erbes aus dem Mittelmeerraum das „Kann Gott *bestimmt* nicht leiden?" Eine christologische Aussage ist insofern angebracht, als sie auf umfassende und geistreiche Weise sich *gegen* das wendet, was „jeder" zu einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Ort „selbstverständlich" als Wahrheit über Gott anerkennt: „Der Unsichtbare wird gesehen ... der Unergreifbare greifbar ... der Ungerührte leidet ... der Unsterbliche stirbt ..."[8]

Von daher ist es in der Tat möglich, wie es auch schon gelegentlich vorgeschlagen worden ist, unsere „Grunddifferenzen" von einer christologischen Perspektive her zu begreifen. Aber *nicht* durch die Behauptung, daß z. B. Calvinisten Nestorianer und Lutheraner monophysitisch seien, so wahr solche Aussagen an sich auch sein mögen. Die Dialektik, die zu unseren Trennungen führt, hat ihre Ursache vielmehr in einem *gemeinsamen* Scheitern: daß sie den christologischen Angriff bis zu einem Punkt getrieben hat, wo ein wahres christliches Erkennen Gottes sich ergibt, wo eindeutig ausgesagt wird, daß einer von uns eins ist mit der Trinität und daß er gelitten hat.

Deshalb müssen wir zur Gotteslehre vordringen, wenn wir die tiefe Wurzel unserer Differenzen lokalisieren wollen. Sicher kann viel innerhalb einer Christologie – wenn man diesen engen Begriff gebrauchen will – geschehen; besonders so klassische innerwestliche Konflikte wie über Rechtfertigung durch Glauben oder Realpräsenz können bis zu einer gemeinsamen unzulänglichen Christologie verfolgt werden, die der Fülle katholischer Religion nicht gerecht wird und uns entweder dazu zwingt, an anderer Stelle und auf unrechtmäßige Weise viel von dieser Religion zu dulden oder unsere Religion durch eine Beschneidung der Christologie zu reduzieren. Aber ich habe diese Analysen an anderer Stelle ausführlich dargelegt, und jetzt muß ich schnell zu meinem abschließenden Vorschlag kommen.

Unser wahres „Grundproblem" ist, meiner Meinung nach, daß wir nicht – weder im Osten noch im Westen, weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite – in der Lage sind, historische Kontinuität in Übereinstimmung mit dem Evangelium zu interpretieren. Es mag eine zeitlich kontinuierliche Realität geben, „Geschichte", in dem Sinne, daß die Zeit *irgendwie* in Klammern gesetzt wird, irgendwie jenseits ihrer selbst ein Ganzes sein soll, und daß eine Ewigkeit besteht. Aber „Ewigkeit" ist ein äußerst analoges Wort: Es gibt genauso viele vermeintliche Ewigkeiten wie Religionen. Und wir haben noch nicht ganz bewußt über die spezifische Ewigkeit des biblischen Gottes, des dreieinigen Gottes, nachgedacht.

Wir haben gelernt, den ewigen Gott als dreieinig zu bekennen, und dies ist eine große intellektuelle und religiöse Leistung. Aber wir sind nicht zu einer trinitarischen Exegese von Gottes Ewigkeit selbst durchgedrungen. Der biblische Gott ist nicht ewig, weil er *befreit von* Zeit wäre, sondern weil er *in* der Zeit die Diskontinuität der Zeit, d. h. den Tod, *überwindet*. Dies heißt wiederum: *Die Weise*, in der der biblische Gott ewig ist, ist im Auferstehen von den Toten. Und das bedeutet: Gott ist ewig, *indem* er der Heilige Geist ist.

Die spezifische Ewigkeit des biblischen Gottes bedeutet, daß sich vor uns eine lebendige Unendlichkeit eröffnet. Die Ewigkeit des biblischen Gottes ist die Unerschöpflichkeit eines besonderen Ereignisses: Vor uns eröffnet sich die Aneignung aller Zeit und aller Ereignisse durch die besondere Liebe in Jesus, und diese Aneignung hat kein Ende.

Wir wissen dies alle; aber wir haben erst damit begonnen, darüber nachzudenken. Unsere gewöhnliche Rede von Gott ist davon nicht gekennzeichnet. Das heißt: Unsere gewöhnliche Rede über Gott ist vielleicht „in Wasser getaucht", aber bestimmt nicht „getauft". Und solange dies so ist, haben wir nicht die Mittel, die historische Kontinuität auf völlig glaubwürdige Weise auszulegen. Wir werden weiterhin die Realität durch entgegengesetzte Verständnisse von Sein in der Zeit interpretieren und somit in verschiedenen geistigen Räumen leben. Wenn wir jedoch zumindest *erkennen*, daß dies unsere Situation ist, ist ökumenisch schon viel erreicht. Denn dann sehen wir, daß wir auf Grund eines gemeinsamen Scheiterns und einer gemeinsamen Aufgabe getrennt sind.

Anmerkungen

1 Vgl. André Birmelé, Le Salut en Jésus Christ dans les Dialogues Oecuméniques, Paris 1986, 321–388.
2 Das Evangelium und die Kirche, 1972, Nr. 26.
3 Comité mixte catholique-protestant en France, Zum Verhältnis Grundkonsens – Grunddifferenz (1986), Nr. 7, in: ÖR 37 (1988), 221–230.
4 Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: In der Nachfolge Jesu Christi, hg. von K. Lehmann, Freiburg 1980, 93–112, 103f.
5 Op. cit., Nr. 5.
6 Ib., Nr. 7.
7 Für eine genauere Darlegung s. mein Triune Identity Philadelphia 1982, 57–114.
8 Melito of Sardis, Antonius Caesar, 13.

Georg Kretschmar – Deutschland – lutherisch

1. Voraussetzungen

1.1. Unsere Fragen nach Grunddifferenz oder auch einem Grundkonsens in der Lehre zwischen verschiedenen christlichen Gemeinschaften haben ihren geschichtlichen Ort in der Gegebenheit des neuzeitlichen Pluralismus nebeneinanderstehender Denominationen. Das ist eine im klassischen Denken der Christenheit nie vorgesehene Situation. Seit den Tagen der Apostel war die Einheit der Kirche gegen Irrlehren zu schützen. Die vor allem im 2. Jahrhundert ausgebaute Rede von den Häresien – in Korrespondenz zum Selbstverständnis der heiligen katholischen Kirche – hatte immer die totale und fundamentale Verfälschung des Christusbekenntnisses vor Augen. Mit Häretikern gibt es keine Gemeinschaft. Schon der Zerfall der Kircheneinheit im Gefolge des nie abgeschlossenen christologischen Streites ließ sich zwar nicht von diesem Modell her erfassen; jedenfalls haben sich die dann etwa seit der Zeit der arabischen Eroberungen im Osten nebeneinander lebenden Nationalkirchen nicht mehr wechselseitig die Christlichkeit abgesprochen. Aber die dogmatisch relevante Differenz bestand eben in der Lehrfrage, vielleicht nur der Lehrformel, die einst den Konflikt ausgelöst hatte, an dem die Gemeinschaft zerbrochen war.
1.2. Erst die Neuzeit kennt ein solches Auseinanderdriften der christlichen Gemeinschaften in Lehren, Ordnungen und Frömmigkeit, daß nicht nur das Fragen nach dem Gemeinsamen, sondern auch nach dem eigentlich bestimmend Verschiedenen aufbrechen konnte. Hier wird auch der Unterschied zwischen der Suche nach Grundkonsens einerseits, der Reflexion auf eine Grunddifferenz andererseits deutlich: Den Grundkonsens zu erheben hat Sinn gerade dann, wenn eine Kirchenspaltung verhindert werden soll. In diesen Rahmen gehört, wie wir heute sehen, noch die Confessio Augustana von 1530, die eben gemeinchristliches, katholisches Lehrbekenntnis sein will. Das Bemühen, eine oder die Grunddifferenz zu bestimmen, setzt dagegen die Trennung und auch eine je eigene Geschichte der getrennten Gemeinschaften voraus; es gilt jetzt in der Fülle der Unterschiedenheiten das sie Qualifizierende zu erkennen. Offenbar ist es

dann aber für diesen Ansatz charakteristisch, daß die Grunddifferenz in der Lehre gesucht wird.

2. Grunddifferenz als Aspekt je eigener Gestalt

2.1. Darin erweist sich auch das Thema „Grunddifferenz" als Abkömmling der Kontroverstheologie des 16. bis 18. Jahrhunderts, allerdings in der Umprägung durch die der Romantik so nahestehende Frage nach der Gestalt, dem Eigengeprägten, das allen Erscheinungen zugrunde liegt.
In diesen Zusammenhang gehört auch die Entstehung der Konfessionsterminologie seit dem 19. Jahrhundert. Noch im 18. Jahrhundert sprach man in der Regel in Deutschland von verschiedenen Religionsparteien. Nach der deutschen Reichsverfassung war seit 1555 eine der beiden *religiones* – in der Terminologie des Augsburger Religionsfriedens – durch ein bestimmtes Bekenntnis qualifiziert, die Confessio Augustana. Seit dem Westfälischen Frieden 1648 waren in diese Rechtsordnung zwischen den Reichsständen auch die „Reformierte Genannten" einbezogen; ohne nähere Klärung wird auch von deren *Confessio* gesprochen (IPO VII 1)[1]. Daraus entwickelt sich der Sprachgebrauch, unter Konfession nicht mehr in erster Linie eine Lehrschrift, sondern eben eine christliche Religionsgemeinschaft zu verstehen, die durch eine intern verbindliche Lehre qualifiziert ist. Daß damit ein Proprium der Wittenberger Reformation, das als dogmatische Position (CA 7) einer bestimmten geschichtlichen Lage entstammt, in durchaus zu hinterfragender Weise zum Raster für das Verstehen anderer christlicher Gemeinschaften geworden ist, sei nur angemerkt. Bekannt ist auch die damit verbundene Umprägung des Konfessionsbegriffs; er ist nicht mehr an der *sancta ecclesia catholica* orientiert, sondern an der jeweiligen Denomination. Die Konsequenz war jedenfalls, daß die Kircheneinheit nun nicht mehr generell, sondern intern an die Übereinstimmung im Lehrbekenntnis gebunden war und dementsprechend die Kirchengemeinschaft verhindernden Lehrunterschiede auf verschiedene Bekenntnisse zurückzuführen waren. Dort, wo man diese Beschränkung als zu eng empfand, legte es sich dann nahe, auch das Bekenntnis als Entfaltung einer Grundposition zu beschreiben; dem korrespondiert die Rückführung der Unterschiede auf eine Grunddifferenz.
2.2. Dieser organologische Ansatz war geschichtlich sehr hilfreich und oft auch befreiend gegenüber einer am Vergleich einzelner Lehrpunkte klebenden Kontroverstheologie. Aber der Preis wird etwa an der Konzeption der Dogmengeschichte von Reinhold Seeberg (Bd. I-IV,2, 1895–1920) erkennbar: Die konfessionellen Typen sind das Ziel der dogmengeschichtlichen Entwicklung – so lautet die These, mit der das umfassende Werk schließt (IV,2, 919–945). Als Zukunftsvision formulierte der als konservativ geltende lutherische Gelehrte den „Gedanke(n) eines neuen vereinfachten und an den Bedürfnissen der Gegenwart orientierten Bekenntnisses", der „mit innerer Gewalt in der evangelischen Christenheit Deutschland hervorbrechen" könnte (945). Aber auch dies wäre dann Fortbildung des lutherischen Typs.
Der Weg der Christenheit ist anders verlaufen. Die neuen Einsichten sind in einem anderen, weltweiten und ökumenischen Horizont erwachsen. Sie zwingen zur Überprüfung des ganzen seit der Frühromantik gewachsenen Konzepts. Das hat dann Folgen auch für die Frage nach „Grunddifferenzen".

3. *Grunddifferenz als Versuch, Abweichungen vom apostolischen Evangelium auf einen systematischen Nenner zu bringen*

3.1. Die Überzeugung, daß die Beschreibung der uns in Pluralität gegebenen Kirchentümer nach dem Schema gewachsener Organismen unterschiedlicher Wertigkeit am Baum der Christenheit nicht zureicht, hebt nicht auf, daß dieser Zugang ein relatives Recht behält. Dann bleibt es auch sinnvoll, die mannigfachen Erscheinungsformen dieser kirchlichen Gemeinschaften verstehbar aufeinander zu beziehen. Formen des Gottesdienstes, des Kirchenrechts, der Frömmigkeit stehen nicht unverbunden nebeneinander und neben der Lehre. Der Versuch, eine ordnende, prägende Mitte zu erkennen, von der aus sich diese Fülle der Phänomene als verstehbares Ganzes enthüllt, bleibt eine Aufgabe nicht nur für den Historiker, auch für die systematische Besinnung. Weiter hat es einen bleibenden Sinn, die jeweiligen Erscheinungen, wenn schon nicht einfach auf Lehre zurückzuführen, so doch auf Lehre hin zu befragen. Denn nur so werden sie vom Evangelium und dem gemeinchristlichen Glauben her diskutierbar.
3.2. Aber gerade die Erfahrung mit derartigen Bemühungen zeigt, daß die kirchlichen Wirklichkeiten sich spröde gegenüber derartigen Systematisierungen verhalten. In der Regel werden am Ende die Prämissen des Ansatzes durch die Resultate bestätigt: Die Typen des Christlichen heute erscheinen als Entfaltungen einer Pluralität schon des Ursprungs[2], wenn nicht die Differenzen geradezu nur noch anthropologisch abgeleitet werden können.[3] Konsequent zu Ende gedacht führt dies zu dogmatischem Relativismus: „Aufgrund der geschichtlichen Erfahrung bleibt die immer wieder geltend gemachte Normativität des Ursprunges problematisch; sie muß mit den anthropologischen Einsichten vermittelt werden, denen gleiches Recht und gleiche Geltung zukommen. Die Lösung des konfessionellen Problems erscheint somit abhängig von ausstehenden möglichen Entdeckungen von Transzendenz und von dem zukünftigen Weg und von der zukünftigen Gestalt des Menschengeschlechtes; doch es ist bereits entschärft, wenn die möglichen Variablen einer christlichen Sinn-Antwort respektiert bleiben" (Fahlbusch, 284).
3.3. Wer nach einer Grunddifferenz in der Lehre sucht, will an sich natürlich gerade diese Konsequenz ausschließen und erkennt das apostolische Evangelium als Norm an. Aber die Frage bleibt, ob der Maßstab systematischer Geschlossenheit nicht immer auf für uns nur noch anthropologisch erfaßbare Prämissen zurückweist und damit doch die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum implizit weder metaphysisch noch geschichtlich, sondern eben anthropologisch begründet und so zugleich relativiert. Jedenfalls können unterschiedliche schöpfungsmäßige Gegebenheiten theologisch nicht Kirchentrennung bewirken, seien es Rassenzugehörigkeit oder anthropologische Typen – mag immer in der Geschichte derartiges geschehen sein. Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung haben sich immer am Evangelium auszuweisen.
3.4. Damit sind Einsichten in die Zusammenhänge zwischen deartigen anthropologischen Gegebenheiten und Ausprägungen des Christseins in Lehre, Gottesdienst, Kirchen- und Lebensordnung und Frömmigkeit natürlich nicht gegenstandslos. Nur weisen so beobachtete Grunddifferenzen eben nicht auf Grenzen der Kirchengemeinschaft. Und in jedem Fall sind derartige Systematisierungen immer der nachträgliche Versuch, den tiefsten Grund der Trennung zu verstehen

– allerdings auch festzumachen, denn derartige Grundkonstanten des Menschseins sind dann – wohl im Gegensatz zur Intention der jeweiligen Theologen – eben nicht mehr diskutierbar, und damit wird die Scheidung unabwendbar und unaufhebbar.

4. *Zerbrechen von Kirchengemeinschaft und Grunddifferenz*

4.1. Anders wäre es, wenn eine derartige behauptete Grunddifferenz nicht eine hinter allen konkreten Kontroversen stehende, letztlich abstrakte Mitte der jeweiligen Argumentation aufweisen will, sondern eine Einzelaussage christlicher Theologie, in der sich das apostolische Evangelium konzentriert, als Kriterium gegen Lehren und Praktiken angewandt wird, die so geartet sind, daß sie – im Gegenüber zu diesem Zeugnis des Evangeliums – nur als Verleugnung gelten können. Das war gemeint, wenn die Rechtfertigungslehre als der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bezeichnet wurde. Letztlich wird es dabei immer um das Christusbekenntnis gehen. Das ist dann die Ursituation der Aufdeckung und Abweisung von Häresie, die in Irrlehre gründet.
4.2. Geschichtlich mag es durchaus sein, daß im Laufe eines Konflikts erst allmählich das eigentlich entscheidende Thema heraustritt. Gerade weil eine Trennung um der Wahrheit willen so viele Aspekte hat und bei den jeweiligen Vorgängen die verschiedensten Kräfte und Interessen im Spiel sind, hat es Sinn und Grund, nach dem zu fragen, was der eigentlich entscheidende Kontroverspunkt ist. Wenn der Blick allein auf der Relation der beiden aus der Trennung entstandenen Gemeinschaften haftet, kann es aber durchaus geschehen, daß dieser ursprüngliche Grund für das Auseinandergehen späterer Generationen als überwindbarer, vielleicht überwundener Konflikt erscheint, inzwischen aber ganz andere Differenzen herausgetreten sind, die das Getrenntsein rechtfertigen. Im Blick auf den Rang der Rechtfertigungslehre als Unterscheidungsmerkmal ist es eben doch bezeichnend, daß in der Endphase der deutschen Reformationsgeschichte, im Streit um das Interim, es überhaupt keine Rolle mehr spielte, daß man sich zuvor in Lehrgesprächen zumindest offiziell über diesen Lehrpunkt geeinigt hatte. Weder wird diese Einigung bestritten, noch wird die Konsensformel kritisiert, die Thematik hat sich verschoben.
4.3. Eine Skizze der Beziehungen zwischen der Lutherischen Kirche und den Kirchen der Genfer Reformation mag das Gemeinte noch besser illustrieren. Die Gemeinschaft zwischen den um das Augsburger Bekenntnis gesammelten Kirchen und Calvin zerbrach bekanntlich, als der Genfer Reformator im Zuge seiner Sammlung im *Consensus Tigurinus* 1549 auch mit Zürich in Kirchengemeinschaft trat, den Zürichern, die den Wittenbergern um ihrer Sakramentslehre willen als Häretiker galten. Infolgedessen ist nun aus lutherischer Sicht auch Calvin mit dieser Zwinglischen Abendmahlslehre behaftet, die der Genfer tatsächlich nicht vertreten hatte; einige andere Kontroverspunkte traten hinzu, die für sich allein wohl nie die Last der Spaltung getragen hätten. Aus reformierter Sicht rückten die Lutheraner in die Position einer im Katholizismus halb steckengebliebenen Reformation. Die tatsächlichen Konflikte schon des ausgehenden 16. Jahrhunderts sind dann von der Abwehr dieser Forderung einer zweiten Reformation bestimmt. Fragen der Kirchenordnung, des Gottesdienstes, des Verhältnisses der kirchlichen Institutionen zur politischen Willensbildung traten in

den Vordergrund. Für die Lutheraner waren die Calvinisten nicht weniger Häretiker als die Papisten. Versuche, die Grunddifferenz beider Bekenntnisgemeinschaften festzumachen, gingen dann gern von den Formeln *finitum capax infiniti* (lutherisch) und *finitum non capax infiniti* (calvinistisch) aus, sahen den kirchentrennenden Unterschied also in einer Christologie und Sakramentenlehre verbindenden gegensätzlichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Schöpfung. Das war eine gute Beobachtung, aber der Weg zur Leuenberger Konkordie führte eben nicht über eine Diskussion dieses Fundamentaldissenses, sonderns setzte bei der Klärung der konkreten Einzelstreitpunkte des 16. Jahrhunderts ein, die im Rahmen eines Grundkonsenses, „gemeinsames Verständnis des Evangeliums" genannt, möglich wurde. Die Beschreibungen der Grunddifferenz wurden als theologisch unzureichend, ja irreführend beiseite geschoben. Die Leuenberger Konkordie hat die Existenz der durch ihr jeweiliges Bekenntnis bestimmten lutherischen und reformierten Kirchen nicht aufgehoben. Wenn man dann heute den Unterschied beschreiben will, den es offenbar weiterhin gibt, haben wir doch keine anderen Kategorien zur Verfügung als die Väter etwa des 19. Jahrhunderts. Viele Unterschiede sind geblieben, eigentlich auch die damals in den genannten Formulierungen anvisierte Grunddifferenz. Aber wir haben zu konstatieren, dieser Grundunterschied ist nicht mehr kirchentrennend; Einzeldifferenzen, die sich bisweilen noch gehörig und belastend bemerkbar machen, und Grundunterschied sind umklammert und damit aufgehoben von der verbindlich erklärten Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums.
Dies mag ein nicht auf andere Beziehungen übertragbares Beispiel sein, das zudem noch in einer perspektivischen Verkürzung erscheint, die hinterfragt werden kann, und man mag daran überhaupt Rückfragen an die Leuenberger Konkordie als Modell anknüpfen. Aber unbestreitbar ist zumindest in diesem Fall die Relativität und Wandelbarkeit des Verhältnisses von Grunddifferenz und Kirchengemeinschaft.
4.4. Die wichtigste Verkürzung der Perspektive in der eben vorgelegten Skizze liegt darin, daß sie nur das Verhältnis der beiden genannten Gemeinschaften zueinander in den Blick nimmt. Tatsächlich ist Kirchengemeinschaft möglich geworden, weil beide Gemeinschaften zu einer Kraft in Beziehung gesetzt wurden, auf die sie gemeinsam bezogen sind, eben das apostolische Evangelium und damit die apostolische, die universale Kirche. Der Grundkonsens zweier Kirchen ist nie allein als Übereinstimmung zwischen diesen Gemeinschaften gültig formulierbar, sondern nur als Übereinstimmung in der Wahrheit, im apostolischen Evangelium, im Christusbekenntnis, im Lobpreis des dreieinigen Gottes, wie er den Glauben der *sancta ecclesia catholica* trägt. In diesem Rahmen sind auch Differenzen tragbar, die die gemeinsamen Aussagen als Ergebnis eines konziliaren Geschehens verstehbar machen. Eine zwei Gemeinschaften, zwei Traditionen unterscheidende Grunddifferenz kann dann als unterschiedliche Aufnahme des gemeinsamen Evangeliums verstanden werden. Aber eben daß dies möglich ist, muß im verbindlichen Lehrgespräch geklärt werden und läßt sich weder einfach postulieren, noch bleibt eine derartige Erklärung auf Grund des Lehrgesprächs ohne Folgen für das Verständnis der Lehre der eigenen Kirche.

5. Grunddifferenz und Hierarchia Veritatum

5.1. Wieder ein anderer Aspekt der Rede von Grunddifferenz tritt heraus, wenn wir sie zu der Einsicht in Beziehung setzen, die das II. Vatikanische Konzil mit dem Stichwort *Hierarchia Veritatum* angesprochen hat. Gewiß handelt es sich hier um einen noch keineswegs ganz abgeklärten Fragenkreis, das gilt auch für die Diskussion innerhalb römisch-katholischer Theologie.
Aber es ist wohl unbestreitbar, daß der christliche Glaube zentral etwas anderes ist als die Auflistung von Glaubensartikeln, so sehr gerade die lutherischen Bekenntnisschriften auch diesem anderen Aspekt, eben dem Bekennen Artikel für Artikel verpflichtet sind. Christlicher Glaube ist bedingungsloses Vertrauen in den dreieinigen Gott und deshalb Christusbekenntnis. In dies Heilshandeln Gottes durch Christus im Heiligen Geist, sein Heilswerk, bin ich der Glaubende und Bekennende in der Gemeinschaft aller Heiligen, in der Kirche, miteinbezogen. Auf diese Mitte sind alle einzelnen Lehrartikel bezogen. Übereinstimmung in Lehre und sakramentaler Praxis vom Evangelium her bezieht sich zunächst auf diesen gemeinsamen Glauben. Die Rede von einer Grunddifferenz könnte dann zum Ausdruck bringen wollen, daß hier, im Fundamentalen, nicht in Einzelfragen, eben keine Übereinstimmung besteht.
5.2. Hier liegt dann doch wohl das geheime Pathos der konkreten Entwürfe, die Grunddifferenz zwischen Lehre und Praxis der römisch-katholischen Kirche einerseits und anderen christlichen Gemeinschaften, insbesondere den reformatorischen Kirchen, aufzuzeigen. Dann geht es weniger um nachträgliche systematisierende Deutung als um eine fast prophetische Entlarvung, durch die alle Übereinstimmungen zum bloßen trügerischen Schein werden. Das klassische theologische Modell hierfür ist doch bleibend die apokalyptische Enthüllung des Antichristen.
Wer wollte bestreiten, daß es Situationen und Widerfahrnisse der Geschichte gibt, in denen dies in der Tat das angemessene Modell für kirchliches Handeln, für die Aufgabe der Theologie ist.
Aber hier handelt es sich nicht um das Aufdecken des Einbruchs des Bösen in der Mitte der Kirche, sondern um die Bestimmung des Verhältnisses zur Lehre einer anderen christlichen Gemeinschaft mit einer eigenen Geschichte, mit eigenem Profil. Dann bedürfen derartige Behauptungen, auch wenn sie nicht apokalyptische Prägung erkennen lassen, der überzeugenden Verifikation. Eine derartige Überprüfung hat dann zwei Seiten. Einmal geht es um ein Durchmustern einzelner Themen, wo irgend angängig im sorgfältigen gemeinsamen Lehrgespräch, zum andern um das Verhältnis zwischen Evangelium und Kirche schlechthin.

6. Die Identität christlicher Gemeinschaften in der Geschichte

6.1. Identität ist ein der Psychologie entlehntes Stichwort. Es kann bei der Übertragung auf Kirche und Kirchentümer nie um autonome Identität gehen, sondern immer nur um gewährte, durch Gott selbst gesetzte Identität. Wer sagt, daß Gott selbst durch seine Anwesenheit, durch den Heiligen Geist, durch sein Wort und Sakrament die Kirche zur Kirche macht und ihre Kontinuität in der Geschichte setzt, sagt auch, daß Kirche nie durch einen Grundentscheid konstituiert wird.

Diese rettende und heilende Anwesenheit Gottes, der uns durch die Inkarnation, das Kreuz und die Auferstehung seines Sohnes im Heiligen Geist in die Gemeinschaft mit sich selbst zieht, bekennt der Glaube. Im Grundkonsens geht es um die gemeinsame Anerkennung dieses Grundes der Kirche in lehrmäßigen Formulierungen. Das ist der bleibende Vorrang des Evangeliums vor der Kirche, der es doch zur Bewahrung, Weitergabe und Anwendung übertragen ist. Würde diese Rangordnung gefährdet, wäre in der Tat der Grundkonsens aufgehoben.
Das ist der Grund, weshalb die Kontroversfrage nach der Autorität in der Kirche und konkret der theologischen Begründung und auch der Praxis des Papsttums einen so hohen Stellenwert hat.
6.2 Dies Evangelium und damit Gott selbst hat sich auch nach dem Zerfall der Kircheneinheit im Abendland in den verschiedenen Religionsparteien als wirksam erwiesen. Das ist heute unter uns unbestritten. Darin liegt dann das Recht, nach dem Stand der Lehre heute zu fragen und nicht nur auf die Kontroversen der Ursprungstrennung zu blicken. Ob Versöhnung der verschiedenen christlichen Gemeinschaften in erneuerter Kirchengemeinschaft möglich ist, entscheidet sich primär nicht daran, wie der Rang der zwischen ihnen bestehenden Differenzen beurteilt wird, sondern daran, wie weit wir den Grund unseres Heils gemeinsam glauben und bekennen. Die Worte des Evangeliums, unseres Glaubens und Bekennens sind uns in der Kirche vorgegeben. Die Worte des Evangeliums, unseres Glaubens und Bekennens, der Vollzug der Sakramente sind Ausdruck von Kontinuität und setzen sie, sie konstitutieren heilige Tradition. Deshalb gibt es auch für unseren Lehrvergleich und unser Lehrgespräch keinen Nullpunkt. Ein Grundkonsens ist gegeben, wenn die eine Gemeinschaft der anderen zugestehen kann, daß sie in diesem gleichen Segensstrom steht, in dem der dreieinige Gott sein Heilswerk an seiner Schöpfung zum Ziele führt. Das kann nur in Worten lehrmäßiger Formulierungen geschehen. Gerade ein solches Erkennen und Anerkennen zwingt aber dazu, die überlieferten Differenzen aufzuarbeiten.
Die Beschreibung einer Grunddifferenz oder von Fundamentaldifferenzen mag dabei Rangordnungen setzen und Probleme zuspitzen. Aber sie darf nicht die Einsicht blockieren, daß wir uns im Glauben, Lehren und Bekennen letztlich nicht allein an theologischen Meinungen orientieren, sondern am dreieinigen Gott selbst, wie ihn das apostolische Evangelium bezeugt, er allein setzt Gemeinschaft, er allein bestimmt auch die Grenzen unserer Gemeinschaft.

Anmerkungen

[1] Das Toleranzpatent Josephs II. vom 13. 10. 1781 nennt die „augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten" (neben den nichtunierten Griechen); daraus entstand die Evang. Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses.

[2] Hierher gehört natürlich die zugespitzte These Ernst Käsemanns, daß der Kanon des Neuen Testaments nicht die Einheit der Kirche, sondern die Pluralität der Konfessionen begründe, vgl. ders., Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951/52), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnung I. Göttingen 1960, 214–223; ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Göttingen 1970, 122–133. Der Satz ist nicht als Legitimation der Konfessionen, sondern letztlich kanonkritisch gemeint. Natürlich widerspricht er darin der Überzeugung der Väter des ausgehenden 2. Jahrhunderts, die den kirchlich anerkannten Kanon theologisch begründet haben. Sie wollten faktisch die in der Vielstimmigkeit des apostolischen Zeugnisses gegebene Pluralität sowohl von häretischer, verfälschender Uniformität (Marcion) wie vom ebenso häretischen Pluralismus gnostischer Schulen unterscheiden.

[3] Damit endet auch Ernst Fahlbusch, Kirchenkunde der Gegenwart. Stuttgart 1979, 274–281.

Harding Meyer – Deutschland – lutherisch

Mir scheint, daß die sogenannte „Grunddifferenz" zwischen Katholizismus und Protestantismus, wenn man denn von einer solchen reden und sie theologisch bestimmen will, sich letztlich auf nicht mehr aber auch nicht weniger als die *Frage nach dem „rapport religieux" konzentriert*. Es ist die Frage nach dem religiösen Bezug oder vielleicht besser: dem Bezugsgefüge zwischen Gott und Mensch, wobei einmal – und das ist gewissermaßen das gemeinsame „christliche Prädikat" – dieser Bezug wesentlich durch die Bewegung von Gott zum Menschen (nicht umgekehrt) bestimmt ist, zum anderen „Mensch" nicht nur für den Menschen als Individuum, sondern für die menschlich-kreatürliche Sphäre überhaupt in ihrer Sichtbarkeit, Leiblichkeit, Greifbarkeit, Geschichtlichkeit, kurz: in ihrer „Immanenz" steht.
Und zwar stellt sich die sogenannte (katholisch/protestantische) „Grunddifferenz" dar nicht als Differenz zweier etablierter und klar abgrenzbarer Grund*positionen*, sondern als

Differenz zweier Grund*tendenzen* und ihrer Motivationen:

Die eine Tendenz drängt dahin, den „Menschen" in einem stärker „konstitutiven" Sinne in diese Bezugsbewegung einzubeziehen, die andere drängt dahin, die „konstitutive" Einbeziehung des „Menschen" in diese Bezugsbewegung möglichst gering zu halten.

Die prinzipielle *Legitimität und Notwendigkeit* beider Tendenzen und ihrer Motivationen ergibt sich daraus, daß beide im christlichen Offenbarungszeugnis gründen und sich darauf berufen können: einmal im Zeugnis von der bleibenden *Priorität*, zum anderen im Zeugnis vom bleibend *inkarnatorischen Charakter* von Gottes Heilshandeln.
Diese prinzipielle *Legitimität* beider Tendenzen wird dadurch durchgehalten und bewahrt, daß keine der Tendenzen sich auf Kosten der anderen verselbständigt und verabsolutiert.
Der Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus kann jedoch nicht in der Weise bestimmt werden, daß dort jeweils *nur die eine* der beiden Grundtendenzen vorhanden und am Werke wäre. Der Unterschied muß vielmehr *komparativisch* beschrieben werden in dem Sinne, daß im Katholizismus die eine, im Protestantismus die andere der beiden Grundtendenzen stärker vertreten wird und zum Zuge kommt. Dabei ist die jeweils „andere" Tendenz auf beiden Seiten durchaus vorhanden, so daß man sagen kann, die katholisch/protestantische Differenz sei auch *innerhalb* des Katholizismus wie des Protestantismus wirk-

sam. Sie kann dort in der Tat zur Entstehung verschiedener Gruppierungen, Bewegungen, theologischer Schulen oder – wie zumindest im protestantischen Bereich – „Konfessionen" führen, in denen sich die „katholisch/protestantische Differenz" gleichsam abspiegelt oder wiederholt. Das Vorhandensein der jeweils „anderen" Grundtendenz in der eigenen Kirche bietet zudem die Möglichkeit, die „eigene" Grundtendenz vor Vereinseitigung zu schützen, sie zu korrigieren und so in ihrer Legitimität zu bewahren.
Die daraus resultierende *Unschärfe* in der Bestimmung der „Grunddifferenz" zwischen Katholizismus und Protestantismus muß unbedingt beachtet werden und darf nicht einer leichten Simplifizierung zum Opfer fallen. Einmal *verbietet* sie es, dieser „Grunddifferenz" als solcher *kirchentrennende Schärfe* zuzusprechen; zum anderen birgt und *bietet* sie die *Ermöglichung von Verständigung*.
Aus der Differenz – also dem Mit- und Gegeneinander – beider „Grund*tendenzen*" erwächst und um sie kreist die konfessionelle Auseinandersetzung in den verschiedenen Bereichen des Glaubens und der Glaubenslehre wie vor allem:

der Soteriologie,
der Christologie,
der Ekklesiologie,
der Anthropologie.

In diesem Sinne hat die katholisch/protestantische „Grunddifferenz" einen *„meta-dogmatischen" Charakter.* Das heißt: Sie kann nicht nur in einem dogmatischen Bereich festgemacht („lokalisiert") werden, sondern liegt jenseits der einzelnen dogmatischen Bereiche und loci, umgreift sie und wirkt auf sie ein.

(Daß, wie die Debatte um „Grunddifferenz" zeigt, diese „meta-dogmatische" Differenz gleichwohl mit plausiblen Gründen in bestimmten dogmatischen Gesamtbereichen *„lokalisiert"* und in diesem Sinne als „anthropologische", „christologische", „ekklesiologische" usw. Differenz bestimmt werden kann, hängt ab von Faktoren wie z.B. der gelungenen oder noch nicht gelungenen interkonfessionellen Verständigung im Blick auf die einzelnen dogmatischen Bereiche, der situationsbedingten Dringlichkeit eines bestimmten dogmatischen Bereichs u.ä. und hat darum nur eine *bedingte Berechtigung.)*

Die als Differenz zweier legitimer und notwendiger Grundtendenzen sich darstellende katholisch/protestantische „Grunddifferenz" gewinnt *kirchentrennende Schärfe erst im Bereich theologischer Einzelfragen.* Hier kann es geschehen und ist es geschehen, daß eine Kirche in ihrer Glaubenslehre und -praxis eine Auffassung vertritt, die nach dem Urteil der anderen Kirche das Miteinander der beiden verschiedenen Grundtendenzen im „rapport religieux" so verfälscht, daß – *an diesem Punkte* – die eine Tendenz über die andere gewinnt.
Ökumenisches Bemühen darf sich darum nicht auf die Aufhebung der katholisch/protestantischen „Grunddifferenz", sondern muß sich auf ihre rechte Erfassung und Bewußtmachung richten. Die *Rückbesinnung auf die „Grunddifferenz"* in ihrer Legitimität und Notwendigkeit, also die Rückbesinnung auf das legitime und notwendige Mit- und Gegeneinander der beiden Grundtendenzen im „rapport religieux" ist *als positiver Ansatzpunkt* bei der Überwindung kirchentrennender Einzeldifferenzen zu nutzen.

Peter Neuner – Deutschland – römisch-katholisch

In der derzeitigen Diskussion um eine Grunddifferenz zwischen den Konfessionen und ihre Bestimmung ist es unverzichtbar, historische Parallelen und vergleichbare Argumentationen mitzubedenken. Deshalb soll in einem ersten Abschnitt ein Blick auf früher angestellte Überlegungen zu dieser Problematik versucht werden.

I. Ein Blick in die Geschichte

Die heutige Diskussion um eine Grunddifferenz hat einen historischen Vorläufer in der Fragestellung nach dem Wesen des Protestantismus und dem Wesen des Katholizismus.[1] Diese Diskussion wurde vornehmlich im 19. Jahrhundert geführt. Schematisch lassen sich dabei einige Abschnitte voneinander unterscheiden:

1.1. Bemühung um gegenseitiges Verstehen

Zunächst diente die Bemühung um die Erkenntnis eines Wesensunterschieds einem gegenseitigen Verstehen. Die jeweils andere Konzeption wurde nicht mehr einfach in ihren Einzelaussagen und Lebensformen vor das Forum der eigenen Verwirklichung gestellt und von diesem Kriterium ausgehend als unsinnig, ihr Vertreter als dumm oder böswillig abgeurteilt. Vielmehr bemühte man sich, die verschiedenen Einzeldifferenzen auf einen Wesensunterschied, einen differierenden Grundansatz oder Grundentscheid zurückzuführen, der die Konfession als ganze bestimmt und alle Einzelheiten aus sich entläßt. Diese Konzeption ließ nun auch das Fremde als in sich logisch und folgerichtig erscheinen. Der Vertreter der jeweils anderen Konfession wurde zumindest auf menschlicher Basis respektiert und nicht mehr als unredlich abgeurteilt, wenn er anders argumentiert und handelt, als man es zunächst erwartet. Insofern war hier eine Stufe des interkonfessionellen Dialogs erreicht, hinter die jedenfalls nicht mehr zurückgefallen werden darf.

1.2. Der Wesensgegensatz

Der Preis für diese Bemühung um ein Verstehen war allerdings, daß die Konfessionen sich in aller Regel in gegenseitiger Ausschließlichkeit zu definieren suchten. Das Gesamt einer Konfession wurde jedenfalls auf einen Grundansatz, ein Grundprinzip, einen Grundentscheid, auf ein Wesen zurückgeführt, von dem die Konfession als ganze bestimmt ist, das sie von den anderen Konfessionen unterscheidet und mit ihnen inkompatibel macht. Was katholisch ist, ist damit per definitionen nicht protestantisch und umgekehrt. Beide Konfessionen definieren sich in ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit. Die Grenze zum anderen wurde gleichsam zum Koordinatensystem, um das Eigene zu bestimmen. Es ist vor allem klar, was man nicht will: nämlich das, was der andere sagt und tut. Sollten dennoch gewisse Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen festzustellen sein (die gleiche Heilige Schrift, eine weithin identische Geschichte, die Anerkennung der Taufe), so werden diese innerhalb des Wesensunterschieds angesiedelt und damit irrelevant. Scheinbare Gemeinsamkeiten sind vom Wesensgegensatz

umfangen, so daß Katholiken und Protestanten, selbst wenn sie die gleichen Worte gebrauchen, Gegensätzliches damit meinen. Im Extremfall erachtete man sogar gemeinsames Gebet und Bekenntnis als unmöglich.
Neben dieser Behauptung einander ausschließender Wesensgegensätze finden sich allerdings auch Vorstellungen, nach denen Protestantismus und Katholizismus einander zugeordnet sind. Hier ist vor allem an Konzeptionen zu denken, die in Anlehnung an Hegel den Katholizismus als eine unverzichtbare Vorstufe des Protestantismus verstehen oder die beide als bleibend notwendige Bestandteile einer jeden christlichen Verwirklichung sahen. Jedoch überwogen Vorstellungen, die von einer gegenseitigen Ausschließlichkeit ausgingen.

1.3. Bestimmungen der Grunddifferenz

In der konkreten Bestimmung des Wesens von Katholizismus und Protestantismus findet sich nun allerdings eine verwirrende Vielfalt. Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit seien als derartige Bestimmungen einer Grunddifferenz angeführt:

Inkarnation	–	Transzendenz
Autorität	–	Individualismus
Südlicher Menschentyp	–	Nordischer Menschentyp
Opferpriestertum	–	Kritisches Prophetentum
Wort	–	Sakrament
Gefühl, Emotionalität	–	Verstand, kritisches Bewußtsein
Bild, Sinnlichkeit	–	Geist, Idee
Sichtbarkeit	–	Unsichtbarkeit
Kunst	–	Wissenschaft
Mystik	–	Geist
Schauen	–	Hören
Liebe	–	Glaube
Tradition, Beharrung	–	Fortschritt, Dynamik
Objektivismus	–	Subjektivismus
Wirklichkeitsoffenbarung	–	Wortoffenbarung
Realismus	–	Relationalismus
Ontologie	–	Personalismus
Lehramt der Kirche	–	Selbstauslegung der Schrift
Autorität der Kirche	–	Freiheit des Christenmenschen
Amtliche Schriftauslegung	–	Subjektive Auslegung der Schrift

1.4. Rückgriff auf die These einer Grunddifferenz

Im Anschluß an das Vatikanum II und an die Öffnung der katholischen Kirche für die ökumenische Bewegung trat die Vorstellung von einer Grunddifferenz zurück. Nun stand der Grundkonsens im Zentrum des Interesses: Man ging davon aus, daß die Trennung nicht bis an die Wurzel gegangen sei und daß unbeschadet von Differenzen im einzelnen im tiefsten die Kirchen immer noch eins seien. Im Gefolge der Überwindung von Einzeldifferenzen durch die ökumenische Diskussion und der Forderung nach praktischen Konsequenzen für die Einigung der Kirchen wurde seit Mitte der siebziger Jahre die These von einer Grunddifferenz wieder aufgegriffen; sie diente dazu, Forderungen hinsichtlich einer konkreten Einigung der Kirchen zurückzuweisen. Im Unterschied zur früheren Diskussion, in der die Einzelunterschiede auf einen Wesensgegensatz zurückgeführt und in ihm gleichsam gebündelt und als folgerichtig dargestellt wurden, wird nun behauptet, daß im Gegensatz zu einer (scheinbaren) Verständigung auf der Ebene der Einzeldifferenzen die Grund- und Wesensdifferenz unverändert weiterbesteht. Es wird nun also die Wesensdifferenz in einen Gegensatz zu den Einzelkonsensen gestellt. Die ökumenische Annäherung erscheint damit als nur verbale Übereinkunft bei weiterbestehender Wesensdifferenz. Als derartige Wesensdifferenzen werden nun genannt:

Glaubensgewißheit in der Kirche	–	Gottesschrecken
Einheit von Kirche und Schrift	–	Schrift als Gegenüber von Kirche
Einheit von Glaube und Überlieferung	–	Glaube und Überlieferung als Gegensätze
Traditiones humanae	–	doctrina evangelii
Offenbarung als Lehrglaube	–	Offenbarung als Gegensatz von Lehrglauben
Kirche als Bedingung zum Heil	–	Rechtfertigung allein aus Glauben

1.5. Mängel der These vom konfessionellen Grundsatz

Die Diskussion um eine Wesens- oder Grunddifferenz hatte bereits in den fünfziger Jahren so schwerwiegende Mängel gezeitigt, daß man damals diese Fragestellung aufgab. Diese Probleme scheinen auch in der derzeitigen Behauptung konfessioneller Grunddifferenzen nicht gelöst zu sein.
1) Die Diskussion war immer weiter ausgeufert. Man hatte zum Schluß mehr Grund- und Wesensdifferenzen, als zu erklärende Einzeldifferenzen, selbst wenn sich manche der vorgetragenen Wesensbestimmungen bündeln und damit zusammenfassen lassen. Jedenfalls hat die Bemühung um die Formulierung derartiger konfessioneller Grundansätze kein konsensfähiges Ergebnis gezeitigt. Die Diskussion hat nicht zu einem gegenseitigen Verstehen, sondern zu immer neuen gegenseitigen Differenzierungen und Vorwürfen geführt.
2) In aller Regel wurde von den Vertretern dieser These eingeräumt, daß jede Kirche auch Elemente enthält, die sich vom Grundansatz nicht herleiten lassen. Vor allem hinsichtlich der jeweils eigenen Konfession wurde dies zugestanden. Keine Kirche kann einfachhin als Realisierung eines Grundansatzes verstanden werden.
3) So wenig eine Kirche allein durch ihren Grundansatz bestimmt ist, so wenig hat sie ein Monopol auf diesen. In jeder konkreten Beschreibung der Konfessionen und ihres Gegensatzes wurde immer eingeräumt, daß auch in der anderen Kirche Elemente gegenwärtig sind, die ihr „eigentlich" nicht zugehören und ihr letztlich wesensfremd sind. Wer den historisch gewachsenen Konfessionen gerecht werden will und nicht nur abstrakte Prinzipien zueinander in Beziehung setzt, sieht sich genötigt zuzugeben, daß die Grundzüge, die für die eigene Konfession als wesensbestimmend angenommen werden, in der anderen Kirche durchaus eine Entsprechung finden, gegebenenfalls unter einer anderen Bezeichnung und vielleicht mit einem anderen Stellenwert.

4) In der konkreten Anwendung der behaupteten konfessionellen Gegensätze auf die jeweiligen Kirchen stellte sich heraus, daß keine Konfession durch einen wie auch immer bestimmten Grundansatz hinreichend bestimmt werden konnte. Die so vorgenommenen Charakterisierungen der Kirchen wurden vielmehr Anlaß für grobe Verzeichnungen und Karikierungen, die nicht selten unversehens zu Beleidigungen der jeweils anderen Kirche wurden. Keine Kirche sah sich durch diese Bestimmungen angemessen verstanden, und die tatsächlichen Differenzen zwischen den Kirchen stimmten höchstens sehr vage mit den behaupteten Wesensgegensätzen überein. Es ist also nicht gelungen, mittels des Denkansatzes von einem Grundentscheid her die Kirchen so zu beschreiben, daß diese Charakterisierung den historisch gewachsenen Konfessionen gerecht geworden wäre. Und ebensowenig ist es gelungen, die Differenzen zwischen den Kirchen schlüssig und stimmig auf derartige Wesensgegensätze zurückzuführen.

II. Die Diskussion um die Wesensfrage

Die entscheidenden Argumente, warum es nicht gelungen ist und wohl auch nicht gelingen kann, die Konfessionen als von jeweils einem Grundansatz bestimmt hinreichend zu charakterisieren und sie dadurch zugleich von den anderen Kirchen zu unterscheiden, wurde in der Diskussion um das Wesen des Christentums vorgetragen, wie sie im Anschluß an Harnacks Buch aus dem Jahr 1900 erfolgte. Selbst wenn in der derzeitigen Auseinandersetzung der Begriff „Wesen" nicht verwendet wird, sollen die Begriffe „Grundansatz", „Grunddifferenz", „Grundentscheid" weithin die gleichen Funktionen erfüllen, die man damals von einer Bestimmung des Wesens bzw. der Wesensdifferenz erwartete. Dabei erwies es sich am Beginn unseres Jahrhunderts als höchst problematisch, ein „Wesen des Christentums" so zu formulieren, daß das Christentum darin hinreichend charakterisiert und gleichzeitig von nichtchristlichen Deutungen unterschieden wird. Noch problematischer ist es, die christlichen Konfessionen mittels einer Darstellung einer Grunddifferenz voneinander zu trennen.

2.1. Adolf von Harnack

Adolf von Harnack hat das Wesen des Christentums[2] historisch bestimmt: Er hat die Predigt Jesu als die früheste erhebbare Form christlicher Verwirklichung als dessen Wesen erklärt. Die Verkündigung Jesu vom gütigen Vatergott ist zufolge Harnack das Wesen des Christentums; alles, was später dazu kam, was nicht dieser Predigt entsprang oder diese Botschaft erweiterte, ist dem Christentum letztlich fremd, ist geeignet, es zu verunstalten. Dieser Prozeß der Verunstaltung begann demnach bereits zur Zeit der neutestamentlichen Schriftsteller, die die Botschaft Jesu durch den Glauben an den Christus erweiterten. Er setzte sich in nachneutestamentlicher Zeit in beschleunigtem Maße fort, so daß die Geschichte des Christentums und der Kirche fast ausschließlich als Abfallgeschichte verstanden werden muß. Das Wesen des Christentums ist der kritische Maßstab, von dem her die gesamte Entwicklung des Christentums weitgehend als Irrweg abgetan werden muß.

2.2. Alfred Loisy

In seiner Kritik an Harnacks Ansatz hat A. Loisy darauf hingewiesen, daß das Wesen keineswegs mit der ersten Schicht einer Entwicklung identifiziert werden kann. Für ihn gilt vielmehr: „Für den Historiker ist alles christlich, was ein Fortleben des Evangeliums aufweist."[3] Für Loisy ist es also nicht zulässig, eine Entwicklungsstufe des Christentums, und wäre es auch die erste, zum Wesen zu erklären und alle anderen Stufen an ihr zu prüfen. Vielmehr ist das Wesen des Christentums allein aus seiner Gesamtentwicklung, aus der Vielfalt der historischen Erscheinungsweisen christlichen Glaubens und Handelns zu erheben. Das Wesen des Christentums ist nach seiner Überzeugung die tatsächliche Geschichte des Christentums, so wie es sich in der Kirche entfaltet hat. Allein in der Fülle der historisch gewordenen Erscheinungen in ihrer Vielfalt wird deutlich, was das Christentum ist. Das Wesen des Christentums ist vergleichbar dem Wesen eines Organismus, der sich völlig verändert und gerade in dieser Veränderung er selbst bleibt. Darum kann man das Wesen des Christentums allein „in der Fülle und Totalität seines Lebens erblicken"[4]. In der Durchführung dieses Programms hat Loisy die faktisch abgelaufene Geschichte und damit die Entwicklung zur Kirche zum „Wesen des Christentums" erhoben und damit legitimiert. Aus der historischen Faktizität wurde auf die Legitimität geschlossen. Die Entwicklung sei nicht ein Abfall vom Wesen, sondern genau das Wesen selbst.

2.3. Ernst Troeltsch

Gegen Loisys Verwendung des Entwicklungsschemas hat sich nun wiederum Ernst Troeltsch gewandt. Die Entwicklung der Kirche sei keineswegs allein aus innerbiblischen Motiven erfolgt und könne daher nicht mit einem organischen Wachstum verglichen werden. Dieses Bild vermag vor der tatsächlichen Geschichte nicht zu bestehen. Vielmehr weise diese Geschichte des Christentums sehr wohl Brüche auf. Keineswegs sei alles, was geworden ist, deshalb auch schon legitimiert; es gebe sehr wohl Fehlentwicklungen. Troeltsch kritisiert also Loisys Identifizierung des Wesens mit der faktischen Entwicklung hin zur Kirche. Andererseits stimmt er ihm zu, daß der Wesensbegriff nicht in der Postulierung einer Epoche als klassisch und verbindlich, sondern nur im Ernstnehmen der Entwicklung selbst gewonnen werden könne. „Das Christentum zieht seinen Gedankengehalt von verschiedenen Seiten der vorangehenden Entwicklung heran und organisiert sie nur um ein neues geistiges Zentrum." Es ist nicht möglich, ein Wesen des Christentums als unverändertes Prinzip herauszukristallisieren, sondern dieses wird als Organisationszentrum verstanden, das sich in sehr verschiedenartigen historischen Erscheinungsweisen realisiert. Die Formel des Wesens des Christentums „kann nur eine komplexe, die besondere christliche Gestalt der in aller Religion vereinigten Grundgedanken von Gott, Welt, Mensch und Erlösung bestimmenden Idee sein"[5]. Im Verlauf seiner Geschichte hat das Christentum immer mehrere, zueinander in Spannung stehende Gestaltungen gefunden. Dies gilt schon für die neutestamentliche Zeit, wo die Predigt Jesu nicht einfach mit der paulinischen Verkündigung in Einklang steht; es gilt in verstärktem Maße für die spätere Geschichte von Christentum und Kirche. Ein Wesen des Christentums kann nur so erkannt werden, daß in einem Überblick

über den Gesamtverlauf der Geschichte das sie zu einer Ganzheit gestaltende Prinzip entdeckt wird.
Dabei ist immer auch ein subjektives Moment im Spiel, das zwischen legitimen und illegitimen Entwicklungen unterscheidet. Aber jede Wesensaussage muß die Verschiedenartigkeit der christlichen Entwicklungen, die mannigfachen Spannungen und Gegensätze, die historischen Brüche ernst nehmen und darf sie nicht um ihrer Einfachheit willen ausscheiden. Jede Wesensaussage kann darum „nicht bloß kein einfacher Begriff sein, sondern muß geradezu Gegensätze und Spannungen in sich tragen“[6].

2.4. *Ergebnis*

Aus dieser Diskussion gilt es festzuhalten, daß jede Bestimmung eines „Wesens des Christentums“ so gestaltet sein muß, daß sie dieses nicht unzulässig reduziert, sondern vielfältige und verschiedene Elemente umfaßt. Diese können nicht aufeinander zurückgeführt werden, sie stehen zueinander vielmehr in einem Verhältnis von Gegensätzlichkeit und Spannung. Jede einfachere Bestimmung des Wesens des Christentums würde der Geschichte nicht gerecht. Diese in der Diskussion um das „Wesen des Christentums“ gewonnene Erkenntnis läßt sich auf die Frage nach einem konfessionellen Grundentscheid unmittelbar anwenden: Es ist nicht möglich, einen solchen Grundentscheid mit einem einzigen Begriff zu umschreiben; dieser würde der historischen Vielfalt, die jede Kirche bestimmt, nicht gerecht. Jede Umschreibung eines Grundansatzes muß in sich vielgestaltig sein und verschiedene Elemente umfassen, die nicht einer gemeinsamen Wurzel entspringen, sondern die zueinander im Verhältnis von Spannung und Reibung stehen.

III. Die Mehrdimensionalität der Religion

Die Erkenntnis, daß sich das Christentum bzw. die verschiedenen christlichen Konfessionen nicht auf einen einzigen Ansatz zurückführen lassen und von ihm hinreichend bestimmbar wären, findet eine Bestätigung in der modernen Religionssoziologie. Dabei sind die einschlägigen religionssoziologischen Untersuchungen im Rahmen der christlichen Kirchen vorgenommen worden. Religionssoziologische Forschung und Theoriebildung stehen vor der Frage der Operationalisierbarkeit von Religion: Was muß untersucht werden, um Entwicklungstendenzen von Religion zu erkennen? Verschiedene Untersuchungen über religiöse Entwicklungen führten zu einander direkt widersprechenden Ergebnissen, je nach dem gewählten Parameter, der für die Erforschung der Religion gewählt worden war. Traditionellerweise griff man bei religionssoziologischen Untersuchungen auf die kirchlichen Verhaltensweisen, vor allem auf Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang zurück, überzeugt, daß die Einstellung zur Religion als ganzer schlüssig aus dem kirchlichen Verhalten abgelesen werden könne. Es stellte sich jedoch heraus, daß religiöses Wissen und glaubensmäßige Überzeugtheit durch den Maßstab Kirchlichkeit in keiner Weise angemessen erkannt werden, ja daß sogar ein gewisser Antagonismus zwischen diesen Erscheinungsweisen der Religion herrscht.
Um dieser Problematik gerecht zu werden, hat erstmals G. Lenski bei einer Untersuchung über religiöses Verhalten in der amerikanischen Großstadt zwischen „doktrinärer Orthodoxie“ und „Devotionalismus“ unterschieden. „Unter doktrinärer Orthodoxie wollen wir die Glaubensrichtung verstehen, bei der die intellektuelle Billigung der vorgeschriebenen Lehren im Mittelpunkt steht.“ „Unter Devotionalismus wollen wir die Glaubensrichtung verstehen, die die Bedeutung persönlicher Gemeinschaft mit Gott hervorhebt.“[7] Lenski hat in seiner Untersuchung nun festgestellt, daß sich doktrinäre Orthodoxie und Devotionalismus nicht auf einen einzigen Ansatz zurückführen lassen. Die beiden Bereiche der Religion, so wie er sie untersucht hat, sind vielmehr offensichtlich voneinander weitestgehend unabhängig. Es ist keineswegs richtig, daß jemand, der in einer Hinsicht als religiös bezeichnet werden kann, dies auch in anderer Hinsicht wäre. Frömmigkeit und Glaubensüberzeugung sind also keineswegs austauschbare Maßstäbe der einen Religiosität. Es zeigte sich, „daß Orthodoxie und Devotionalismus nicht einfach zwei alternative Maßstäbe der Religiosität darstellen, wie so oft angenommen worden ist. Im Gegenteil: sie bilden zwei getrennte und unabhängige religiöse Orientierungen, deren jede ihre typischen Folgen für das Verhalten ihrer Anhänger mit sich bringt.“[8] Orthodoxe Rechtgläubigkeit ist, wie sich zeigte, von der persönlichen Frömmigkeit weitgehend unabhängig, Frömmigkeit und Fürwahrhalten des Glaubens bedingen sich keineswegs gegenseitig. Es gilt ein Bild von Religion zu zeichnen, das der Tatsache Rechnung trägt, „daß zwischen beiden Orientierungen eine nur sehr geringe Beziehung bestand“. Dies weist „nachdrücklich auf die Notwendigkeit hin, unter den verschiedenen Elementen zu differenzieren, die man so oft unter dem Sammelbegriff Religiosität zusammenfaßt“[9].
In der weiteren religionssoziologischen Arbeit wurde dieser Ansatz ausgebaut. Ch. Y. Glock verwendete nicht mehr einen zweifachen Orientierungsrahmen, sondern stellte vier, in späteren Untersuchungen fünf Maßstäbe auf, die er als „Dimensionen der Religiosität“ bezeichnete. Diese sind: religiöser Glaube, religiöse Praxis, religiöse Erfahrung, religiöses Wissen, Wirkungen der Religion im Alltag. Er erforschte, wie diese sich zueinander verhalten, und er kam zu dem Ergebnis, daß „unterschiedliche Formen religiösen Ausdrucks völlig unabhängig voneinander existieren können“[10].
Inzwischen wurde diese Methode auch in Deutschland in konkreten religionssoziologischen Untersuchungen angewandt. Die Bestimmung der einzelnen Dimensionen oder Elemente ist dabei durchaus noch im Fluß. Manche Elemente scheinen auf eine gemeinsame Wurzel zurückzugehen, andere aber entspringen offensichtlich unterschiedlichen Ansätzen, die nicht auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden können, die vielmehr zueinander eher in einem Spannungsverhältnis stehen. Es ist unzulässig, eine Kirche auf einen einzigen Grundansatz zu reduzieren, weil sie nicht durch einen einzigen und isolierbaren Wesenszug bestimmt wird.

IV. Konsequenzen für die Problematik eines konfessionellen Grundansatzes

Der Überblick über die verschiedenen Versuche, den konfessionellen Grundansatz zu bestimmen, zeigt, daß kein allgemein rezipierbares Ergebnis erzielt werden konnte. Es wurden fast mehr „Grunddifferenzen“ als Einzelkontroversen

genannt. Die Diskussion um die Frage nach einem Wesen des Christentums und um die Operationalisierbarkeit von Religion zeigen, daß diese Vielfalt von „Grunddifferenzen" letztlich unauflösbar ist: Keine Kirche ist einfachhin oder ausschließlich von einem Grundansatz bestimmt, der sie insgesamt charakterisieren würde, der ihr und nur ihr zukommt und der sie von Kirchen unterschiedlichen Grundansatzes eindeutig unterscheidbar machen könnte. Tatsächlich sind alle Kirchen von einem Feld unterschiedlicher religiöser Elemente bestimmt, die nicht aufeinander rückführbar sind, weil sie nicht einer im tiefsten gemeinsamen Wurzel entspringen.
In jeder Kirche sind die verschiedenen und zunächst voneinander unabhängigen Elemente zu einem spannungsvollen Ganzen verbunden. Dabei müssen jene Elemente, die weniger entwickelt sind als andere, besonders gefördert werden, damit eine Balance der Kräfte entsteht. Harmonie kann nur über diese Balance erreicht werden, indem die Elemente, die erst gemeinsam Religion bestimmen, sich gegenseitig in ihren jeweiligen Einseitigkeiten ausgleichen und eine spannungsreiche Einheit bilden.
Die Besonderheiten der Kirchen sind darauf zurückzuführen, daß im Feld der verschiedenen religiösen Elemente die Gewichte anders und unterschiedlich verteilt und verschieden entwickelt sind. Diese jeweilige Schwerpunktsetzung innerhalb eines identischen Feldes bestimmt die Charakteristik der einzelnen Konfessionen. Bewußte Schwerpunktsetzungen und damit auch Einseitigkeiten sind solange akzeptabel, als die jeweilige Realisierung um diese Vereinseitigung weiß und bereit ist, sich von anderen Verwirklichungsformen das sagen und vermitteln zu lassen, was sie selbst nicht in angemessener Weise zu entwickeln verstanden hat. Nur so können in jeder Kirche Ausgleich, Balance und Harmonie erreicht werden. Es wäre aber verhängnisvoll, derartige Einseitigkeiten und eventuell daraus entstehende Entstellungen zum Wesen oder zum Grundentscheid einer Kirche hochzustilisieren.

Anmerkungen

1 Den besten Überblick über diese Problematik bietet immer noch L. Lambinet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes, Einsiedeln/Köln 1946. S. auch P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, in: StZ 202 (1984) 591–604.
2 A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (1900), Neuaufl. Gütersloh 1977.
3 A. Loisy, Evangelium und Kirche, München 1904, 95.
4 A. Loisy, a.a.O. 12.
5 E. Troeltsch, Was heißt „Wesen des Christentums?", in: Gesammelte Schriften Bd. 2, Tübingen [2]1922, 386–451, hier 421.
6 E. Troeltsch, a.a.O. 420f.
7 G. Lenski, Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegroßstadt, Köln 1967, 44.
8 G. Lenski, a.a.O. 44.
9 G. Lenski, a.a.O. 67.
10 Ch. Y. Glock, Über die Dimensionen der Religiosität, in: M. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie Bd. 2, Hamburg 1968, 150–168, hier 168.

Metropolit Damaskinos – Schweiz – orthodox

I.

1.1. Was das Wesen der Ekklesiologie anbetrifft, so ist bei der orthodoxen Theologie nicht immer eine einheitliche Linie zu finden. Die Meinungsverschiedenheiten orthodoxerseits bezüglich der Ekklesiologie und der damit verbundenen Frage nach den Grenzen der Kirche ist darauf zurückzuführen, daß einige Theologen den institutionellen Aspekt der Kirche vernachlässigen, indem sie das Leben der Kirche der Institution entgegensetzen.[1] Manche wieder überschätzen die hierarchische Struktur der Kirche; wieder andere sehen keinen Widerspruch zwischen dem institutionellen Charakter der Kirche und ihrem Charakter als lebendigem Organismus der Gemeinschaft in der Liebe.[2] Dabei lassen wir noch die verschiedenen Varianten im Verständnis der Gemeinschaft außer acht, die zwischen zwei Schulen bestehen: die mehr protestantisierende mit dem Russen A. S. Chomiakow an der Spitze und die mehr katholisierende mit dem Griechen Ch. Androutsos als Hauptvertreter.
Ich möchte zu Beginn dieser Ausführungen die Frage aufwerfen, ob diese Meinungsverschiedenheiten, sobald sie Widersprüche aufweisen, auf eine Untreue der orthodoxen Theologen dem zentralen Thema der Kirche gegenüber zurückzuführen oder aber als Folge und Frucht ihrer Besinnung auf den ihnen eigentümlichen Kirchenbegriff zu bezeichnen sind, die ernsthaft erst in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren begonnen hat. Dann würde es heißen, daß die orthodoxe Ekklesiologie noch im Werden ist. Oder aber die ganze Problematik hängt mit dem unbegreiflichen, unfaßbaren Charakter der Kirche zusammen.
Mir geht es jedenfalls nicht darum, die Widersprüche zu ent-protestantisieren oder zu ent-scholastisieren oder sie der Logik anzupassen, um dadurch sozusagen eine „logische Ekklesiologie" zu schaffen, sondern darum, zu zeigen, daß die Kirche ihrem Wesen nach ein Mysterium und keine Angelegenheit des Verstandes ist; sie ist eine Angelegenheit der Erkenntnis durch Erfahrung, durch Teilhabe und Teilnahme. Das Wesen der Kirche kann man nur durch eine in der Gnade geschenkte Erfahrung erfassen, indem man an ihrem Leben teilnimmt. Als der Leib Christi ist sie Fülle (πληρωμα); sie ist wesentlich Leben und übersteigt jede Definition.
1.2. Wenn man trotzdem die verschiedenen Varianten der neueren orthodoxen Theologie in ihrem Kirchenverständnis in einer relativen Synthese zu koordinieren suchte, die allen Aspekten des kirchlichen Lebens bis zu einem gewissen Grade Rechnung zu tragen vermöchte – wenn es also möglich wäre, eine klare orthodoxe Definition der Kirche zu formulieren, dann hätte man folgendes zu sagen:
Die Kirche ist der Leib Christi, die Gesamtheit all derer, die an Christus als den Gott und Erlöser der Welt glauben und durch diesen orthodoxen Glauben und die Sakramente zu einem „Leibe" mit dem einen Herrn als „Haupt" vereint sind. Daher kann es nur eine einzige Kirche geben, die aus Göttlichem, Pneumatischem und Unsichtbarem einerseits und Menschlichem, Materiellem und Sichtbarem andererseits besteht.[3]
Die Kirche als „σῶμα Χριστοῦ" bildet ein einheitliches Ganzes, und „da es nur einen einzigen Herrn gibt", wie Clemens von Alexandrien sagt, „besteht

das Lob auch dessen, was die höchste Ehre verdient, in seiner Einzigkeit, da es ein Abbild der einzigen Grundwahrheit ist. Jedenfalls gehört die Einzigkeit zum Wesen der einen Kirche, während jene Leute sie mit Gewalt in Sekten zerreißen wollen. Wir behaupten also, daß die Alte und allgemeine Kirche ihrem Wesen, ihrem Begriff, ihrem Anfang und ihrer überragenden Bedeutung nach nur eine einzige ist."[4]

1.3. Wenn es möglich wäre, daß es viele Christus gibt oder daß Christus geteilt ist, dann wäre es auch möglich, daß es viele Kirchen gibt, die wahrhaftig und ihres Namens wert wären. Die bestehende Trennung der Kirche in viele „Kirchen" hindert aber auch ihre Arbeit in der Welt; es ist unmöglich, daß diese Glauben, Liebe und Frieden verkündigen, während sie selbst sich zerreißen und durch Trennungen und Schismen zerstückelt sind.

So ist die orthodoxe Kirche der „Leib Christi", der eine Leib Christi. Man kann von Orthodoxie oder orthodoxer Kirche im Singular reden; man kann aber auch von orthodoxen Kirchen im Plural sprechen. Die beiden Begriffe weisen auf die Originalität der Orthodoxie hin: Sie ist weder eine selbstgenügsam isolierte Ortskirche noch eine bloße Summe von nebeneinander stehenden Ortskirchen. Sie ist auch nicht eine universalistisch strukturierte Kirche, die die lokalen Kirchen als de iure und de facto untergeordnete Teile der einen Kirche auffaßt, noch ist sie eine Art Föderation von Ortskirchen, sondern sie ist eine Gemeinschaft von vierzehn autokephalen oder autonomen Ortskirchen, die jede für sich den Anspruch erheben kann, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein – unter der Voraussetzung, daß sie in Gemeinschaft mit den anderen Lokalkirchen steht.

1.4. „Folge und Ausdruck der Glaubensgemeinschaft ist die volle, liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen, die Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi. Die liturgischen und die kanonischen Folgen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden von der Kirche auf Grund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt. Diese Gemeinschaft bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern kommt darin zum Ausdruck, daß die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der Alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der Gemeinschaft gerade widersprechen. Die in der vollen Gemeinschaft vereinigten Kirchen erfüllen ihre Aufgabe in der Welt nicht isoliert voneinander, sondern grundsätzlich gemeinsam."[5]

Die Einheit der verschiedenen Lokalkirchen manifestiert sich im Konzil durch die Gemeinschaft im Geist und in der Liebe, im Sinne des urkirchlichen Synodalsystems. Die Bedeutung des ökumenischen Konzils darf nicht nur darin gesehen werden, daß es eine unfehlbare Autorität in Glaubensangelegenheiten besitzt, sondern auch darin, daß es ein Mittel der Erweckung und des Ausdrucks des kirchlichen Bewußtseins ist. Es darf nicht als eine bloß formale höchste Macht in der Kirche verstanden werden, als ein „Kollektivpapst" sozusagen, sondern als feierliches Ausdrucksmittel der Einheit der Kirche. Die Ökumenizität eines Konzils beweist seine Unfehlbarkeit, und seine Wahrhaftigkeit macht für uns seine Entscheidungen verpflichtend.[6] Obwohl in diesem Synodalsystem das

Prinzip der Macht durch das des Einklangs ersetzt ist – wobei der Einklang nicht im demokratisch-parlamentarischen Sinne zu verstehen ist –, darf die Kollegialität wieder nicht zu sehr abstrahiert werden, damit man nicht in Gefahr gerät, vor allem in einer säkularisierten, ent-irrationalisierten Welt, die Ordnung hinter der Freiheit und das Recht hinter der Liebe zurücktreten zu lassen. Nach dem 34. Kanon der Apostolischen Konstitutionen „müssen die Bischöfe den Primus unter sich anerkennen und dürfen nichts ohne ihn tun. Der Primus seinerseits kann nichts ohne die anderen tun. Durch diese Einheit wird Gott verherrlicht werden." „Es ist Sache der Kirche", bemerkt Le Guillou, „ihren Primas anzuerkennen, indem sie sich ihres eigenen Lebens bewußt wird. In einer solchen Vorstellung besteht die Aufgabe des Primas ganz in der Koordination, um die Eintracht der Ortskirchen zum Ausdruck zu bringen: Er hat keine unmittelbare Macht über die Ortskirchen im einzelnen, außer über seine eigene. In dem Bereich, der die Gesamtheit der Ortskirchen angeht, hat der Primas das Privileg der Initiative. Doch der Primas kann keinen Anspruch auf eine ordentliche universale Jurisdiktion erheben: Jeder Bischof ist allein das Haupt seiner Kirche. Das ist dem Sein, der Einheit und der Katholizität der Ortskirche wesentlich."[7]

So befindet sich der Patriarch von Konstantinopel als „Primus inter pares" für die gesamte orthodoxe Kirche in einer kontinuierlichen Beziehung mit den Primaten der anderen orthodoxen Kirchen, damit die ökumenische Basis des Dogmas, des Kultes und der kanonischen Disziplin nicht verletzt oder verändert wird.

II.

2.1. Die orthodoxe Kirche bereitet heute in ihrer Gemeinschaft von vierzehn Lokalkirchen ein panorthodoxes Konzil vor. Die Frage wird aufgeworfen, ob das panorthodoxe Konzil, das jetzt vorbereitet wird, als ökumenisch anerkannt werden kann, wenn schon von mehreren Theologen die Meinung ausgesprochen worden ist, daß nach der Kirchentrennung und vor der Kirchenvereinigung keine ökumenische Synode einberufen werden kann. Wenn man aber diese Meinung akzeptieren würde, dann gäbe man zu, daß die orthodoxe Kirche nicht die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, sondern eine Teilkirche, die aus der Gesamtkirche ausgeschieden wurde und die als solche nicht das offizielle Organ zur authentischen, unfehlbaren Formulierung ihrer Lehre hat. Und eine solche Kirche wäre nicht die vom Heiligen Geist geleitete Kirche, sondern eine unter vielen Kirchengemeinschaften.

Obwohl dieses Konzil als ökumenisches Konzil einberufen wird, wurde bei der Wahl zwischen den beiden traditionellen Bezeichnungen „Ökumenisches Konzil" und „Heiliges und Großes Konzil der orthodoxen Kirche" richtigerweise die zweite Formulierung vorgezogen, denn so bezeichneten sich auch die frühen Kirchenkonzile, die als ökumenisch einberufen worden waren. Obschon einige Konzile in der Kirchengeschichte als „ökumenisch" einberufen waren, wurde ihnen der eigentlich ökumenische Charakter erst durch die Übereinstimmung aller Gläubigen (consensus fidelium) verliehen. So kam es, daß einige als ökumenisch einberufene Konzile als rein lokale von der Kirche verstanden wurden, wobei umgekehrt einige lokale als ökumenisch in das Bewußtsein der Kirche eingingen.

Ein Konzil ist jedenfalls nicht automatisch ökumenisch, weil gewisse Bedingungen, die aus der Zeit der frühen Kirche in ihrer historischen Entwicklung stammen, eingehalten wurden. Es gibt sozusagen keinen absoluten Maßstab für die Ökumenizität eines Konzils. Das einzig wichtige Kriterium ist die Wahrheit, d. h. seine soteriologische Bedeutung für die Gläubigen, eine Bedeutung, die nicht schon im voraus bestimmt werden kann.

2.2. Die zehn Themen der Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils beziehen sich auf konkrete, heikle Bereiche des orthodoxen Zeugnisses in der Welt von heute, d. h.:

a) auf die innere Erneuerung des spirituellen Lebens und die Beziehung zwischen Kirche und Welt – auf der Basis der Kriterien der Vätertradition und der historischen Praxis der orthodoxen Kirche (christliche Ideale in der Welt heute; Fastenfrage; Kalenderfrage; Ehehindernisse);

b) auf die Festigung der Einheit der orthodoxen Kirche im rechten Glauben und der Liebe, ungeachtet der Jurisdiktionsbereiche der autokephalen orthodoxen Lokalkirchen – auf der Basis der orthodoxen kanonischen Überlieferung und Praxis (Autokephalie; Autonomie; Diaspora; Diptychen);

c) auf die Neubewertung der Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur übrigen christlichen Welt – auf der Basis der orthodoxen Tradition und Praxis einerseits und der Erfahrung auf Grund der Teilnahme an bilateralen und multilateralen theologischen Dialogen der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung andererseits.

2.3. Die Notwendigkeit einer baldigen Beantwortung des Verhältnisses der orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen und Konfessionen ist von allen orthodoxen Kirchen öfters unterstrichen worden.

Zu den Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt hat die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz – abgesehen von der Bewertung der bilateralen Dialoge der orthodoxen Kirche mit den Anglikanern, den Altkatholiken, den Altorientalen, den römischen Katholiken, den Lutheranern und den Reformierten – folgende ekklesiologische Stellungnahme unterstrichen:

„Die orthodoxe Kirche, die die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, ist sich ihrer Verantwortung für die Einheit der christlichen Welt voll bewußt. Sie anerkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen und glaubt, daß all die Beziehungen, die sie mit ihnen unterhält, auf einer möglichst raschen und objektiven Klärung der ganzen ekklesiologischen Frage beruhen müssen, besonders aber auch ihrer Lehre über die Sakramente, die Gnade, das Priesteramt und die apostolische Sukzession. Die bilateralen theologischen Dialoge, die heute von der orthodoxen Kirche geführt werden, sind authentischer Ausdruck dieses Bewußtseins der Orthodoxie.“ [8]

Diese ekklesiologische Stellungnahme erinnert uns an eine frühere Feststellung der interorthodoxen Kommission für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche:

„Im Bewußtsein der Wichtigkeit der gegenwärtigen Struktur des Christentums erkennt unsere heilige orthodoxe Kirche, obwohl sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, nicht nur die ontologische Existenz dieser christlichen Kirchen an, sondern glaubt auch fest, daß alle diese Beziehungen zu ihnen auf einer möglichst raschen objektiven Erhellung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit ihrer Lehre beruhen müssen.“ [9]

2.4. Bei der Prüfung ihrer Stellung gegenüber den anderen Kirchen hat die orthodoxe Kirche eine Reihe aufgeworfener heikler Fragen zu beantworten. Wenn die orthodoxe Kirche die Alte ungeteilte Kirche fortzusetzen und die zum Wesen der Kirche gehörende wahre Einheit seit Pfingsten zu verkörpern glaubt, welchen Platz haben dann die anderen Kirchengemeinschaften innerhalb der Geschichte der einen Kirche?

Wenn die orthodoxe Kirche sich selbst als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche versteht, die den apostolischen Glauben und die Tradition der Alten Kirche und der sieben ersten ökumenischen Konzile unverändert bewahrt, welches wird dann die theologische Auffassung sein, die die künftige panorthodoxe Synode von der Existenz der übrigen christlichen Konfessionen haben wird?

Welcher Unterschied besteht in der orthodoxen Ekklesiologie zwischen „Schismatikern“ und „Häretikern“? Was kann die von Cyprian entwickelte „Ekklesiologie des Schismas“, die sich auf die ursprüngliche Identität der Kirche mit der eucharistischen Versammlung gründet, für unsere heutige konkrete kirchliche Situation bedeuten?

2.5. Um die Fragen fortzusetzen: Wie verstehen die Orthodoxen die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, die das Ziel unserer gemeinsamen heutigen Bestrebungen darstellt?

Welches ist die sakramentale und ekklesiale Grundlage, auf die sich die Orthodoxen bei ihrem Streben nach Einheit mit den übrigen Kirchen stützen, die gemeinsam ihren Glauben an Jesus Christus, den Herrn und Erlöser der Welt, bekennen?

Dies sind die heikelsten und schwierigsten Fragen in unserer heutigen Situation, die aber mindestens gestellt werden müssen und die uns zwingen, uns auf unser eigenes Verständnis zu besinnen, es neu zu durchdenken.

Eine gewisse Antwort auf die bereits aufgeworfenen Fragen gibt die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz in ihrer Stellungnahme zum Thema „Orthodoxie und ökumenische Bewegung“:

„Die orthodoxe Kirche stützt die Einheit der Kirche auf die Tatsache, daß diese von unserem Herrn Jesus Christus gegründet worden ist, und auf die Gemeinschaft in der heiligen Trinität und den Sakramenten. Diese Einheit kommt in der apostolischen Sukzession und der Vätertradition zum Ausdruck, und sie wurde bis auf den heutigen Tag in ihr gelebt. Aufgabe und Pflicht der orthodoxen Kirche ist es, die ganze Wahrheit, wie sie in der Heiligen Schrift und Tradition enthalten ist, zu übermitteln, denn sie ist es, die der Kirche ihren universalen Charakter gibt.

Die Verantwortung der orthodoxen Kirche und ihre ökumenische Sendung im Hinblick auf die Einheit der Kirche wurden von den ökumenischen Konzilen zum Ausdruck gebracht. Diese haben besonders das untrennbare Band betont, das zwischen dem rechten Glauben und der eucharistischen Gemeinschaft besteht. Die orthodoxe Kirche war immer darum bemüht, die verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen zur gemeinsamen Suche nach der verlorenen Einheit der Christen zu bewegen, damit alle die Einheit im Glauben erreichen.“ [10]

2.6. Alle Kirchen und Konfessionen werden herausgefordert, durch bilaterale und multilaterale Dialoge gemeinsam zu prüfen, ob sie von ihren Ursprüngen, ihrem Glauben her zur Wiederherstellung der Einheit verpflichtet sind oder nicht.

Diese Herausforderung gilt besonders für jene Kirchen, die für sich selbst den Anspruch erheben, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche fortzusetzen. Sie sollten außerhalb ihrer eigenen kanonischen Grenzen, mit denen sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche identifizieren, Kirchen im vollen Sinne des Wortes als Kirche anerkennen, wo sie anzuerkennen sind, d.h. Kirchen, mit denen sie zur „eucharistischen Gemeinschaft" gerufen sind: denn eucharistische Gemeinschaft, die der Ausdruck und die Krönung der vollkommenen Gemeinschaft ist, ist nicht möglich, wo eine Trennung im Eigentlichen der Pistis, des Glaubens, d.h. der Glaubensbekenntnisse der großen alten Konzile, vorliegt oder wo die Grundordnung der Kirche, das Fortbestehen der altkirchlichen apostolischen Struktur, also die apostolische Sukzession, gestört ist. Diese Elemente sind nicht voneinander zu trennen. So könnte man durch Intensivierung von bilateralen Dialogen Modelle für die Einheit schaffen, die den multilateralen Dialog bereichern könnten.

III.

3.1. Meine persönliche Erfahrung auf Grund der Teilnahme am aktuellen ökumenisch-theologischen Dialog und der Beobachtung seiner Hauptrichtungen schließt keineswegs eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Fülle und Ausgewogenheit seiner Kriterien aus – anders ist der sich selbst unter den Pionieren des ökumenischen Dialogs erweiternde Kreis derer, die Vorbehalte anbringen, nicht zu erklären. Es ist eine unumstößliche Tatsache, daß die ökumenische Bewegung nunmehr ihre eigene Geschichte hat und folglich auch schon einem kritischen Zugang oder einer entsprechenden Bewertung unterliegt.
Die in dieser Hinsicht grundsätzliche Frage steht – zumindest für einen orthodoxen Theologen – fest: Was für eine Art von Einheit schwebt uns vor, und mit welchen Kriterien umschreiben wir sie ? Wir sind uns bewußt, daß es recht unterschiedliche Vorstellungen von der Einheit der Kirche gibt: Folglich ist eine gemeinsame Definition der Kriterien, durch die wir zum konkreten Ziel gelangen können, nicht einfach. Wenn es verschiedene Einheitsmodelle gibt, die eine gleichgewichtige Parallelität im ökumenischen Dialog beanspruchen, dann besteht auch immer die Gefahr, daß sich die Kriterien für die Realisierung unterschiedlich ausnehmen. Genannt sei hier etwa das Modell der Interkommunion, welches für einige Kirchen akzeptabel ist, während es für andere Kirchen ein inakzeptables Modell auf dem gemeinsamen Weg zur Einheit darstellt.
3.2. Ich beziehe mich nun konkret auf den bilateralen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der Alt-Katholischen Kirche, welcher vor kurzem abgeschlossen wurde. Die Gemischte Theologische Kommission hat die gesamte Themenliste mit beachtenswerter Konvergenz, zum Teil sogar mit Konsens – nicht nur in den fundamentalen Lehren, sondern auch an den heiklen Stellen der beiden theologischen Traditionen – bearbeitet und verabschiedet. Die dabei konstatierte, jeweils unterschiedliche Sicht der Kriterien, mit der die Voraussetzungen oder Konsequenzen für die kirchliche Gemeinschaft bewertet wurden, beeinflußte auch die jeweilige Bewertung der einstimmig verabschiedeten theologischen Texte. Die strenge Position der orthodoxen Kirche und die flexiblere Position der Alt-Katholischen Kirche in der Frage der Interkommunion lassen nicht nur ein differenziertes Verständnis des angestrebten Einheitsmodells erkennen,

sondern sie relativieren auch das reiche Ergebnis der gesamten theologischen Arbeit. Diese konkreten Einschätzungen sind nicht ohne Bedeutung für das bessere Verständnis der Position der orthodoxen Kirche innerhalb des ökumenisch-theologischen Dialogs.
3.3. Es ist hier nicht der Ort, diese unterschiedliche Sicht theologisch zu bewerten. Ich halte es jedoch für notwendig anzumerken, daß sie auf einer analogen Differenzierung der Kriterien des ökumenischen Dialogs beruht. Das allerdings heißt, daß auch die Kriterien für das, was in einem konkreten theologischen Unterschied grundlegend bzw. nicht grundlegend ist, unterschiedlich ausfallen. So wird z.B. die Teilnahme von Gläubigen anderer Konfessionen an der heiligen Eucharistie von den verschiedenen Kirchen mit unterschiedlicher Strenge beurteilt. Die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Zulassung zum Abendmahl hängt somit von den grundlegenden ekklesiologischen Kriterien einer jeden Kirche ab. Dies bedeutet, daß die Einschätzung eines theologischen Unterschieds als grundlegend oder nicht grundlegend relativ ist, da es keine allen Kirchen gemeinsamen Kriterien gibt.
In orthodoxer Sicht kann da, wo die Gemeinschaft zerbrochen ist, auch das Herrenmahl nicht mehr gemeinsam gefeiert werden. Die Wiederherstellung der Eucharistiegemeinschaft bei fortdauernder Getrenntheit im Glauben ist in sich ein Widerspruch, weil man dann trotz gemeinsamem Eucharistieempfang in weiterhin voneinander getrennten Kirchen lebt. Ein solches Handeln nimmt die Existenz getrennter Kirchen als normal hin und kann dazu führen, daß Trauer und Reue, die doch zur Überwindung der Spaltung notwendig sind, als überflüssig erscheinen. Die Eucharistiegemeinschaft ist vielmehr der Ausdruck der Glaubensgemeinschaft der einen Kirche.
3.4. Die unterschiedlichen Modelle für die erstrebte Einheit bringen nicht nur eine Differenzierung der Kriterien, sondern auch der Methodologie des ökumenischen Dialogs mit sich. Das ist der Grund, weshalb sich dieser so schwierig gestaltet – wobei es nicht in erster Linie um seine Durchführung, sondern vielmehr um seine gewünschte Effektivität geht. Diese Nebenwirkungen sind mehr oder weniger darauf zurückzuführen, daß die konfessionellen Voraussetzungen in entscheidendem Maße die Kriterien für die Durchführung des Dialogs beeinflussen und damit jeden Versuch einer konvergierenden Tendenz in Richtung einer konkreten Form von Einheit „erschweren". Natürlich ist es heutzutage nicht leicht, in der ökumenischen Bewegung ein gemeinsames Modell der Einheit aufzustellen; eine Annäherung der Kriterien könnte aber eine Annäherung in der Frage der Einheitsmodelle bewirken.
Als gemeinsame Grundlage für eine derartige Annäherung wurde stets das Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus den Erlöser und Heiland der Welt angesehen. In diesem Bekenntnis ist der gemeinsame Kern umschrieben, von dem der gemeinsame Auftrag zur Suche nach der Einheit der Christenheit ausgeht. Dies bedeutet, daß das Bekenntnis der Einheit in Christus nicht selbstverständlich auch die Einheit in seiner Kirche mit sich bringt. Das theologische Dilemma „Christus oder die Kirche" beeinflußt sogar in entscheidendem Maße die theologischen Voraussetzungen für den aktuellen ökumenischen Dialog, denn die theologischen und ekklesiologischen Besonderheiten der einzelnen Kirchen hängen von der Antwort auf diese Frage ab.
3.5. Den wichtigsten theologischen Beitrag der ökumenischen Bewegung für die Einheit stellt jedoch die heute fortschreitende Konvergenz im Bereich der

Christologie dar – selbst wenn ihre theologischen Konsequenzen noch nicht ausreichend bewertet wurden. Die Bemühungen um eine tiefere Übereinstimmung in der Christologie wird in zunehmendem Maße auch als Annäherung im Bereich der theologischen Voraussetzungen und Kriterien verstanden. Obwohl diese Annäherung keine unmittelbaren oder spektakulären Ergebnisse auf dem Weg zur Einheit bewirkt, ist sie im Bereich der bilateralen und multilateralen theologischen Dialoge durchaus spürbar und findet ihren konkreten Ausdruck in der Struktur der heutigen theologischen Sprache.

Natürlich ist der Prozeß der Annäherung in der Christologie noch nicht abgeschlossen, aber ein Vergleich zwischen den theologischen Tendenzen im 19. Jahrhundert, die um das Verständnis des Begriffs „corpus Christi" bemüht waren, und den heutigen Bestrebungen, läßt auf der theologischen Landkarte eindeutig den bereits zurückgelegten Weg erkennen und zeigt gleichzeitig die noch zu bewältigenden Zukunftsperspektiven auf. Es ist eine unumstrittene Tatsache, daß die stark auseinanderstrebenden Tendenzen in dem theologischen Dilemma „Christus oder die Kirche" in weiten Bereichen der heutigen ökumenischen Theologie ausgeglichen sind; deshalb werden zunehmend Fragen, die mit dem Wesen der Kirche zu tun haben, zum Gegenstand des ökumenischen Dialogs. Die heutige Bitternis über die Tatsache, daß wir theologisch gesehen noch nicht für die Einheit bereit sind, bringt zum Ausdruck, daß weiterhin theologische Schwierigkeiten existieren und ein Großteil der Ursachen, die in der Vergangenheit die Spaltung bewirkt haben, noch überwunden werden müssen.

3.6. Die Teilnahme am gemeinsamen Kelch wird erst dann möglich sein, wenn die Ekklesiologie der Gemeinschaft (Koinonia) mit der Ekklesiologie der Einheit zusammenfällt, d.h. dann nämlich, wenn die theologische Behandlung der christologischen Frage abgeschlossen ist. Die Texte über „Taufe, Eucharistie und Amt" (BEM) sowie die Antworten der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen zeigen die beiden Ebenen auf, auf denen sich heute der theologische Dialog bewegt, nämlich die konfessionelle und die ökumenische. Die festgestellte Öffnung ist ein Ausdruck des bereits gemeinsam zurückgelegten Weges auf dem Weg zu einer gemeinsamen Christologie, die zunehmend auch den Bereich der Ekklesiologie umfaßt.

Es wird häufig behauptet, daß es äußerst problematisch sei, die verschiedenen Ekklesiologien innerhalb der ökumenischen Bewegung einander gegenüber zu stellen. Man kann aber ebenso behaupten, daß, obwohl in den Texten über „Taufe, Eucharistie und Amt" (BEM) keine konkrete Ekklesiologie systematisch dargestellt wird, es in diesen Texten doch verstreut fundamentale ekklesiologische Prinzipien gibt, die für die Abfassung der drei Texte als erforderlich betrachtet wurden und die fortschreitende Konvergenz im Bereich der Christologie widerspiegeln. Diese Feststellung läßt sich durch einen bloßen Vergleich der heutigen Sicht der Beziehung zwischen Christologie und Ekklesiologie und der schwachen und neutralen Sicht der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts nachweisen. In dieser war jede Darstellung der Beziehung „Christus – Kirche" – sogar in den systematischen Schriften „Über die Kirche" – schwach und farblos.

Die Bewegung, die von der Christologie zur Ekklesiologie führt und als Angelpunkt die konvergierende Theologie des „corpus Christi" hat, beeinflußt weiterhin den grundlegenden Unterschied im ökumenischen Dialog und die grundlegenden Perspektiven für den gemeinsamen Weg zur Einheit. Bekanntlich kann

sich ein bestimmtes theologisches Wirken auch auf andere Bereiche des kirchlichen Lebens positiv auswirken. Allgemein ist man auch der Ansicht, daß der Abschluß der christologischen Frage im ökumenischen Dialog die extremen ekklesiologischen Auswirkungen des theologischen Dilemmas „Christus oder die Kirche" weitgehend neutralisieren können wird. Die Befürwortung einer Theologie, durch die im Lichte des Pfingstmysteriums eine tiefere Einheit zwischen dem Mysterium Christi und dem Mysterium der Kirche festgestellt wird, schließt ein neues Verständnis und eine neue Deutung der christozentrischen Ontologie der Kirche innerhalb einer Ekklesiologie der Gemeinschaft (Koinonia) nicht aus – oder sollte sie zumindest nicht ausschließen. Dies ist die Basis, auf der in den entsprechenden Programmen der Abteilung „Glauben und Kirchenverfassung" des Ökumenischen Rates der Kirchen gearbeitet wird.

IV.

4.1. Die orthodoxe Theologie kann zu den berechtigten ekklesiologischen Bestrebungen des aktuellen ökumenischen Dialogs einen positiven Beitrag leisten, ohne daß sie in direkter oder indirekter Weise ihre Lehre über die christozentrische Ontologie der Kirche als „Leib Christi", der sich in der Heilsgeschichte realisiert, aufgeben muß. Ein derartiger Schritt wäre für die orthodoxe Kirche undenkbar, da er die Auflösung der spezifischen Identität der Orthodoxie mit sich brächte. Es sollte auch nicht eine Lösung in dieser Richtung angestrebt werden, denn damit würde die Dimension der Katholizität innerhalb der theologischen Dialektik auf dem Weg von der Christologie zur Ekklesiologie geschwächt werden.

Die orthodoxe Theologie könnte sich z.B. zwischen den Prinzipien „kanonische Akribie" und „kirchliche Oikonomie" bewegen, um die orthodoxe Position zu denjenigen ekklesiologischen Fragen zu verdeutlichen, die für den heutigen ökumenischen Dialog besonders heikel sind – so etwa beim Verständnis und der ekklesiologischen Deutung der „kanonischen Grenzen" der Kirche, wobei die heute aktuellen Kriterien selbstverständlich mitzuberücksichtigen sind. Die Akribie der orthodoxen kanonischen Tradition entspringt der Ekklesiologie des „Leibes Christi" – der mit der orthodoxen Kirche identifiziert wird – und versieht die kirchlichen Gemeinschaften außerhalb dieser mit der Bezeichnung „Häretiker" oder „Schismatiker". Dennoch weist diese schematische Einteilung in den zu verschiedenen Zeiten aufgestellten kanonischen Texten Abweichungen auf und läßt genügend Raum für die Anwendung der kirchlichen Oikonomie in der kirchlichen Praxis, so z.B. für die Anerkennung der „ontologischen Existenz" der außerhalb der orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente.

4.2. Dieses Überwinden der kanonischen Akribie durch das Kriterium der kirchlichen Oikonomie zeigt, daß den außerhalb der orthodoxen Kirche befindlichen kirchlichen Gemeinschaften eine „Form von Kirchlichkeit" zuerkannt werden kann. Deshalb werden auch die Sakramente auf Grund eines „ökonomischen" Verständnisses nicht wiederholt. Die Anerkennung der „ontologischen Existenz" dieser Sakramente ist untrennbar mit der Katholizität des Sakraments „Christus" in der Heilsgeschichte verbunden. Die kirchliche Oikonomie bringt ja das Vorhandensein des Sakraments „Christus" innerhalb des konkreten Leibes der Kirche zum Ausdruck; denn es ist ausgeschlossen, daß die „ontologische

„Nicht-Existenz“ durch einen Akt kirchlicher Oikonomie zur „ontologischen Existenz“ werden könnte.

4.3. Mit diesen kurz angedeuteten Ausgangspunkten der kanonischen Tradition steht der orthodoxe Theologe vor einem ernsten ekklesiologischen Problem, wenn die Frage nach den „kanonischen Grenzen“ der Kirche gestellt wird, zumal hierauf noch keine konkrete theologische Antwort gegeben wurde. Die im ökumenischen Dialog vorgeschlagene „baptismale“ Grundlage stellt für die orthodoxe Theologie ein Problem dar, da sie nicht alle Aspekte der Akribie der kanonischen Tradition berücksichtigt. Dennoch hat die Umschreibung der „kanonischen Grenzen“ der Kirche vor allem den Charakter einer abgrenzenden Definition des konkreten kirchlichen Leibes; sie schöpft aber die tiefere liturgische Bedeutung des Begriffs „kanonische Grenzen“ nicht aus, wie sie in Ausübung der kirchlichen Oikonomie aufgenommen wird.

Die Ausübung der Oikonomie als „Überschreiten“ der Akribie ist ein akzeptables Prinzip im Bemühen, die Einheit der Kirche zu bewahren oder wiederherzustellen, denn „wenn es nicht möglich ist, das ganz Genaue zu bewahren, lassen wir etwas beiseite, damit wir nicht am Ganzen Schaden erleiden“ (Cyrill von Alexandrien, Epist. 46; PG 77, 320). Das „Ganze“ ist im vorliegenden Fall die Einheit der Kirche. Die Aussage des hl. Augustinus zu diesem Thema ist hier ebenfalls gültig: „aliud est non habere, aliud non utiliter habere“ (De Baptismo IV, 24). Die „ontologische Existenz“ der außerhalb der orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente legt die Beziehung der sie spendenden kirchlichen Gemeinschaft zum Quell der göttlichen Gnade, unserem Herrn Jesus Christus, fest, und es ist besonders diese Beziehung, die zum theologischen Ausgangspunkt für eine Erneuerung der orthodoxen Ekklesiologie werden kann. Ein derartiges Unterfangen könnte nicht das Kriterium der „baptismalen“ Grundlage ignorieren, sich andererseits aber auch nicht auf diesen Ansatz beschränken.

4.4. Die orthodoxe Theologie hat die verantwortungsvolle Aufgabe, den Inhalt ihrer kanonischen Tradition auch im Hinblick auf die heutigen ekklesiologischen Bestrebungen im ökumenischen Dialog, die sich von der Christologie auf die Ekklesiologie verlagern, neu zu bewerten, denn sie muß ihr Bewußtsein von der Kirchlichkeit der sich außerhalb der orthodoxen Kirche befindlichen kirchlichen Gemeinschaften deutlicher werden lassen. Dies ist die schwierigste Pflicht, aber auch der bedeutendste Beitrag im heutigen Dialog, der um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit der Christenheit bemüht ist. Der Einstieg in den Bereich der Ekklesiologie setzt nämlich die vollständigere Auswertung der Ergebnisse voraus, die die Annäherung in der Christologie gebracht haben.

Zu dieser Aufgabe sind alle Kirchen verpflichtet, die an die „Vision“ der Einheit glauben. So wie sie alle stolz auf das sind, was sie von den „rechten“ Elementen der apostolischen Tradition und des apostolischen Glaubens bewahrt haben, so sollen sie es nicht vermeiden, all das objektiv zu bewerten, was sie auf Grund einer speziellen Selektion verloren oder ignoriert haben. Der Bereich der Ekklesiologie war und ist der heikelste Bereich für den aktuellen ökumenischen Dialog. Alle an diesem Dialog teilnehmenden Kirchen sind aufgerufen, ihre ekklesiologischen Selektionen anhand des unabdingbaren Kriteriums der authentischen, durch alle Zeiten hindurch gültigen Beziehung zwischen Christologie und Ekklesiologie im „einen Leib Christi“ neu zu bewerten, denn jede Abweichung in der Ekklesiologie bedeutet auch eine entsprechende Abweichung in

der Christologie. Wichtigstes Thema im aktuellen ökumenischen Dialog ist folglich – im Bereich der Ekklesiologie – die vollständigere und zur Übereinstimmung gebrachte Auswertung der Theologie des Leibes Christi, „der da ist die Kirche“.

Anmerkungen

1 Vgl. S. Bulgakov, L'Orthodoxie, Paris 1932: „Die Kirche ist keine Institution; sie ist ein neues Leben mit Christus und in Christus, das vom Heiligen Geist gelenkt wird“ (1).
2 Vgl. D. Staniloae, Sinteza ecclesiologica, in: Studia theologica 5–6 (1955), 277.
3 J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: P. Bratsiotis, Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Bd. I,1, Stuttgart 1959. – Vgl. die Definition von Ch. Androutsos, Dogmatik der orthodoxen östlichen Kirche, Athen 1956 (gr.), 262: „Die Kirche ist die heilige, von dem fleischgewordenen Wort Gottes um des Heils und der Heiligung der Menschen willen gegründete Institution; sie ist ausgestattet mit seiner göttlichen Approbation und mit seiner Autorität, sie setzt sich aus Menschen zusammen, die denselben Glauben besitzen und an denselben Sakramenten teilhaben; sie umfaßt das gläubige Volk und den leitenden Klerus, der seine Vollmacht durch eine ununterbrochene Sukzession von den Aposteln und durch sie vom Herrn selbst hat.“
4 Strom. VII, c.17.
5 Gemeinsam unterzeichnete Texte der VII. und letzten Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission für den orthodox-altkatholischen Dialog in Kavala/Griechenland (12.–19. Oktober 1987).
6 S. J. Meyendorff, Was ist ein ökumenisches Konzil?, in: Vestnik 1 (1959), (russ.).
7 Le Guillou, Sendung und Einheit der Kirche, Mainz 1964, 578–579.
8 Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, in: US 42 (1987) 1, 7.
9 Papandreou D., Die Vorbereitung der panorthodoxen Synode. Aktuelle theologische Fragen und Überlegungen, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens (Pro Oriente), Wien 1974, 189.
10 Beschlüsse, ebd. 12.

Michael Root – USA – lutherisch

Selten war eine theologische Diskussion so vielversprechend und problematisch, selten so viel Licht erzeugend und so viel Dunst verbreitend wie die Diskussion über die Grunddifferenzen. Die Debatte wird nur dann für das ökumenische Gespräch Früchte bringen, wenn einige grundlegende Bedeutungen des Begriffs „Grunddifferenz“ im Auge behalten werden. Wenn diese Bedeutungen vergessen werden, werden die wahren Früchte des Gesprächs in sinnlosen und verwirrenden Uneinigkeiten verlorengehen, die wahrscheinlich nicht gelöst werden können und nicht gelöst zu werden brauchen.

1.

1.1. In diesem Beitrag möchte ich zwei Bedeutungen des Begriffs „Grunddifferenz“ darlegen. Im Mittelpunkt der Bedeutungen, die ich hervorheben will, steht

eine Unterscheidung, die auch von anderen, besonders von André Birmelé[1], und der Studie über Grunddifferenzen des Lutheran Council in den USA[2] festgestellt worden ist. Der Ausdruck „Grunddifferenz" ist metaphorisch. Wie er es andeutet, soll es eine Differenz geben, die grundlegend, fundamental sein soll. Aber grundlegend *wovon?* Besonders in den Anfangsstadien der neueren Diskussion sind verschiedene Antworten auf diese Frage miteinander verschmolzen. Auf der einen Seite ging die neuere Diskussion bei ihrer Untersuchung bis auf Schleiermacher zurück, um eine Differenz festzustellen, die in *einem hermeneutischen* oder erklärenden Sinn grundlegend sein soll. Sind Katholiken und Protestanten (oder zwei andere Traditionen) durch Differenzen getrennt, die nur nach und nach angesprochen werden können, oder können die Differenzen geordnet werden, so daß eine Differenz in dem Sinne als grundlegend angesehen werden kann, daß sie die anderen Differenzen erklärt? Es wurden verschiedene „Kandidaten" als Differenz, die die anderen Differenzen erklären soll, vorgeschlagen. Die Einzeldifferenzen hören auf, eine zufällige Sammlung von Streitigkeiten zu sein und werden zu einem begreiflichen Muster. Im Licht der Grunddifferenz kann man sagen, warum Differenzen an den Punkten A, B und C erscheinen und nicht an Punkt D. Wenn man z. B. mit Robert Jenson der Meinung ist, daß das Muster der lutherisch/katholisch/reformierten Differenzen verständlich gemacht werden kann, wenn man die Beziehung dieser Differenzen zu gewissen ungelösten Fragen westlicher Christologie betrachtet, kann man verstehen, warum einige Fragen in den kirchlichen Beziehungen problematisch geworden sind und andere nicht.[3] Das Erkennen einer Grunddifferenz ermöglicht ein Verstehen der begrifflichen Zuordnung der zwischen den Traditionen bestehenden verschiedenen Differenzen.

1.2. Der ökumenische Gewinn des Erkennens einer Grunddifferenz ist groß. Es besteht dadurch die Möglichkeit, die Punkte der Tagesordnung der Diskussion zu konzentrieren und vielleicht zu reduzieren. Wenn die Grunddifferenz überwunden werden kann, kann man vielleicht schneller bei all den anderen Differenzen weiterkommen.

Wenn man sagt, daß die Grunddifferenz in einem hermeneutischen Sinn grundlegend ist, bedeutet dies *nicht*, daß es um eine Differenz in der Hermeneutik geht. Die Differenz wird hermeneutisch gebraucht, um andere Differenzen zu interpretieren; sie hat vielleicht gar nichts mit Hermeneutik zu tun. Eine ekklesiologische Differenz wird hermeneutisch grundlegend, wenn sie zur Interpretierung des gesamten Umfangs der Differenzen zwischen zwei Traditionen gebraucht wird. Aus diesem Grund möchten wir hier untersuchen, wie der Gedanke der „Grunddifferenz" gebraucht wird, und nicht, welche Differenzen die Traditionen nun trennen oder unterscheiden.[4]

Im Gegensatz zu solch einer hermeneutisch grundlegenden Differenz kann eine Differenz auch in *kirchlichem* Sinne grundlegend sein. Eine Grunddifferenz im kirchlichen Sinne ist eine kirchentrennende Differenz. Eine Differenz zwischen zwei Traditionen ist kirchentrennend, wenn sie ihre kirchliche Identität zerstört, d. h. sie macht ihre volle Koexistenz innerhalb der einen Kirche unmöglich. Eine kirchentrennende Differenz ist somit ein Fundament für die Spaltung der Kirchen, für ihre kirchlich nicht bestehende Identität. Kirchentrennende oder kirchlich grundlegende Differenzen sind von direkter ökumenischer Bedeutung.

Es besteht *keine* zwangsläufige Verbindung zwischen einer hermeneutisch grundlegenden Differenz und einer kirchentrennenden Differenz. Wenn es darum geht, eine Differenz zu erkennen, die andere Differenzen erklären kann, geht es nicht um Fragen der kirchlichen Identität. Die Feststellung einer Grunddifferenz mag uns dazu verhelfen, die Kohärenz zu sehen, auf welche Weise sich zwei Traditionen voneinander unterscheiden. Jedoch sagt uns die Feststellung einer solchen Grunddifferenz an sich nichts darüber, ob die beiden Traditionen als zwei nebeneinander in einer Kirche existierende Formen des einen christlichen Glaubens verstanden werden können. Wenn eine einzige Differenz zwischen der Theologie von Thomas von Aquin und der Theologie von Bonaventura gefunden werden könnte, die alle anderen zwischen ihnen bestehenden Differenzen erklärt, würde dies nichts über ihre mögliche Koexistenz in derselben Kirche implizieren. Die hermeneutische Frage nach der Grunddifferenz und die kirchliche Frage nach kirchentrennenden Differenzen sind einfach zwei verschiedene Fragen. Eine Antwort auf die erstere mag heuristisch hilfreich sein beim Angehen der letzteren, sie stellt jedoch nicht selbst eine Antwort auf die letztere dar.

1.3. Leider werden die beiden Fragen nicht immer voneinander getrennt. In einem Artikel, der die neuere Diskussion anfachte, bindet Kardinal Joseph Ratzinger die beiden Bedeutungen von Grunddifferenz so eng zusammen, daß sie eine zu sein scheinen.[5] Sogar J.M.R. Tillard, der implizit die Unterscheidung zwischen hermeneutisch grundlegenden und kirchentrennenden Differenzen feststellt, neigt zu der Annahme, daß die Feststellung einer Grunddifferenz ein ökumenisches Problem darstelle, das gelöst werden sollte.[6] Man stellt sich die Unterscheidung zwischen kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden Differenzen nur quantitativ vor, gewöhnlich unter Verwendung der Metapher von der Tiefe.[7] Nicht kirchentrennende Differenzen werden als von ähnlicher Natur wie die kirchentrennenden Differenzen angesehen, aber als nicht so tiefgehend. Wenn die Differenzen nur quantitativ unterschieden werden, dann scheint es eigenartig zu sagen, daß eine Differenz zwar grundlegend aber nicht kirchentrennend sei. So besteht der orthodoxe Theologe Anton Ugolnik darauf: „Gemeinschaft, wie wir sie sehen, ist nicht mit „Grunddifferenzen" zu vereinen."[8] Er scheint zu vermuten, daß „grundlegend" oder „fundamental" „kirchlich grundlegend" oder „kirchlich fundamental" bedeutet.

Diese Eigenartigkeit kann ausgeräumt werden, wenn wir feststellen, daß die Unterschiede zwischen kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden Differenzen nicht nur quantitativer, sondern auch qualitativer Art sein können. Die Unterscheidung kann auf der Art der Differenz, mit der man es zu tun hat, basieren, aber nicht auf dem Grad der Differenz. Eine kirchentrennende Differenz kann tiefer oder weniger tief sein als eine hermeneutisch grundlegende Differenz (obwohl „tief" noch klar definiert werden muß). Was eine kirchentrennende Differenz kennzeichnet, ist nicht ihre Tiefe, sondern ihre Beziehung zur kirchlichen Identität. Eine kirchentrennende Differenz betrifft kirchliche Identität in einer Weise, wie es eine rein hermeneutische Grunddifferenz nicht tut.

1.4. Diese Unterscheidung wirft Licht auf eine Situation, die für viele verwirrend erscheint. Ein in hohem Maße augustinischer Katholik steht vielleicht öfter in Übereinstimmung mit einem konfessionellen, sehr liturgischen Lutheraner als mit liberalen Katholiken. Er steht jedoch in Kirchengemeinschaft mit den liberalen Katholiken und nicht mit den konfessionellen Lutheranern. Diese Situation

braucht nicht als anormal angesehen zu werden. Es bestehen vielleicht viele Streitigkeiten zwischen ihm und seinen katholischen Kollegen, die in bestimmten Zusammenhängen auch bedeutend sein können, aber sie brauchen nicht Fragen der kirchlichen Identität zu betreffen. Die Streitigkeiten mit den lutherischen Kollegen sind vielleicht geringer, aber sie haben vielleicht direkteren Bezug auf die kirchliche Identität.
Außerdem braucht eine kirchentrennende Differenz zwischen Katholizismus und Lutheranismus nicht hermeneutisch grundlegend zu sein. Sie erklärt vielleicht nicht auf zweckmäßige oder zutreffende Weise, warum andere Differenzen erscheinen. Es besteht kein Grund, warum eine kirchentrennende Differenz auch ein Ausgangspunkt für die Interpretierung der Tragweite der kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden Differenzen, die die religiösen Traditionen voneinander unterscheiden, sein soll. Ich möchte es noch einmal wiederholen: Das Erkennen einer kirchentrennenden Differenz und das Erkennen einer hermeneutisch grundlegenden Differenz sind zwei verschiedene Aufgaben, die nicht unbedingt miteinander verbunden sind.

2.

2.1. Ein klares Erkennen des hermeneutischen Charakters angeblicher Grunddifferenzen ermöglicht uns, eine zweite Bedeutung festzustellen. Die Suche nach einer hermeneutischen Grunddifferenz ist eine Suche nach einer mehr oder weniger hilfreichen Interpretations-Kategorie für die Zuordnung der zwischen den Traditionen bestehenden Differenzen. Innerhalb der Wechselbeziehungen in dem Gewebe von Konzepten, Überzeugungen und Handlungen, die religiöse Traditionen bilden, stellen einige Ausgangspunkte hilfreiche Perspektiven dar, von denen ausgehend die Gesamtheit der Wechselbeziehungen verständlicher werden. Einige interpretative Zuordnungen der Differenzen würden wir als zutreffender als andere beurteilen, einige in gewissen Situationen als zweckmäßiger als andere. Es würde uns jedoch nicht überraschen oder stören, wenn verschiedene Interpreten verschiedene Differenzen als grundlegend ansähen. Jede Realität, die so komplex ist wie die Wechselbeziehung zwischen reichen und historischen Religionstraditionen ist einer Vielzahl von möglichen Interpretationen ausgesetzt. Einige Interpretationen können als einfach unzutreffend beiseite geschoben werden, aber keine Interpretation ist die einzig wahre. Die angemessenen Bewertungskategorien sind weniger wahr/falsch als zutreffend/unzutreffend und hilfreich/nicht hilfreich. Die letzteren Kategorien spiegeln besser die hermeneutische und somit bis zu einem gewissen Grad den konstruierten und kontextuellen Charakter des Erkennens einiger Differenzen als grundlegend wider.
2.2. Der hermeneutische Charakter eines Konzepts wird schnell vergessen, wenn die Sprache von Ursache-Wirkung oder Wesen-Erscheinungsform gebraucht wird, um die Beziehung zwischen der Grunddifferenz und der durch sie erklärten spezifischen Differenz zu beschreiben.[9] Wir neigen dann dazu, die Grunddifferenz entweder als die Differenz zu betrachten, die alle anderen Differenzen verursacht, oder sie als die einzig wahre Differenz und alle anderen Differenzen nur als ihre Ausdrucksformen anzusehen. Eine Grunddifferenz wird behandelt wie etwas, das einfach nur gefunden worden ist, anstatt als das Ergebnis des Findens und des Schaffens. Das Erkennen einer einzelnen Differenz als einer Grunddifferenz ist nicht mehr die Annahme eines mehr oder weniger zutreffenden und hilfreichen interpretierenden Ausgangspunkts zur Förderung des ökumenischen Gesprächs. Das Erkennen einer Grunddifferenz wird statt dessen zum Erkennen der Ursache oder sogar des Wesens der Unterscheidung zwischen den Kirchen. Das rechte Erkennen der Grunddifferenz wird *die* entscheidende Aufgabe. Dann wird die Vielzahl der vorgeschlagenen Grunddifferenzen problematisch. Die Frage wird gestellt: „Welche vorgeschlagene Grunddifferenz ist die *wahre* Grunddifferenz, die Ursache oder das Wesen unserer Trennung?" Eine möglicherweise hilfreiche Debatte darüber, welche Perspektive das beste Verständnis unserer Differenzen um der ökumensichen Verständigung willen bietet, wird durch ein fruchtloses Suchen nach der wahren Ursache oder dem Wesen der verschiedenen Differenzen ersetzt.
2.3. Die Suche nach der Grunddifferenz im Sinne von Ursache oder Wesen verstärkt auch bereits bestehende Tendenzen einer Übersystematisierung der kirchlichen Traditionen. Die kirchlichen Traditionen werden behandelt, als seien sie logische Systeme und als ob man ihre verschiedenen Aspekte von einem einzigen Prinzip oder Grundentscheid[10] ableiten könne. Abgesehen von ihrer unzutreffenden Beschreibung können solche Bilder religiöser Traditionen, da sie sehr vereinheitlichte Schemen darstellen, verheerende ökumenische Konsequenzen haben. Sie können auf verschiedene Weise die konkreten Einzeldifferenzen zwischen den Traditionen sowohl abwerten als auch überbewerten.
Auf der einen Seite werden konkrete Einzeldifferenzen abgewertet, da sie nur als Symptome oder Ausdrucksformen von etwas anderem behandelt werden. Wenn Grunddifferenzen als heuristische, interpretierende Kategorien behandelt werden, verhelfen sie uns dazu, an die Einzeldifferenzen heranzukommen, die die Kirchen tatsächlich trennen. Wenn Grunddifferenzen als Ursache oder Wesen behandelt werden, verlagern sie die konkreten Differenzen und machen sie zum Gesprächsfokus. Harding Meyer hat die richtige Feststellung im Blick auf diese Tendenz getroffen: „Auch hier wäre zu bedenken bzw. zu prüfen, daß in der gesamten Trennungsgeschichte unserer Kirchen offenbar nie eine „*Grund*divergenz", sondern immer nur „*Einzel*divergenzen", wie der Dialog sie erörtert hat, Gegenstand kirchentrennender Lehrverurteilungen waren."[11] Wenn angebliche Grunddifferenzen zum Fokus des ökumenischen Dialogs werden, kann der Dialog sich nicht mehr mit den konkreten trennenden Fragen beschäftigen.
2.4. Auf der anderen Seite können konkrete Einzeldifferenzen auch überbewertet werden, wenn sie als Symptome oder Ausdrucksformen behandelt werden. Besonders wenn jede kirchliche Tradition als eine Gesamtheit gesehen wird, in der Einzelheiten Folgen von Grundprinzipien sind, werden anscheinend belanglose Meinungsverschiedenheiten zum Ausdruck tiefer liegender und bedeutender Differenzen. Letzten Endes kann keine Differenz als belanglos angesehen werden, denn jede Differenz wird als Ausdruck der Grunddifferenz gesehen. Es kann nichts zugestanden oder übergangen werden, denn in jedem Argument steht das Wesentliche auf dem Spiel.[12]
Wenn Grunddifferenzen als Ursache oder Wesen verstanden werden, wird eine wahre ökumenische Versöhnung schwieriger.
Ob die Bemühungen, die in die Debatte über Grunddifferenzen investiert werden, ökumenisch lohnend sind, hängt nicht nur von den sachlichen Ergebnissen, sondern auch von der begriffsmäßigen Klarheit im Blick auf das Wesen der zur Diskussion stehenden Frage ab.

Anmerkungen

[1] Le Salut en Jésus Christ dans les Dialogues Oecuméniques, Paris 1986, 288, 295f. Was ich eine „hermeneutisch grundlegende Differenz" nenne, nennt er einen „point de focalisation" (Fokalisierungspunkt).

[2] Diese Studie wurde als Vorwort veröffentlicht zu: In Search of Christian Unity: Basic Consensus/Basic Differences, hg. von Joseph A. Burgess, Augsburg 1991.

[3] Vgl. seinen Aufsatz „Basics and Christology", in: In Search of Christian Unity: Basic Consensus/Basic Differences, 45.

[4] Deshalb besteht hier keine Verbindung zwischen dem, was an dieser Stelle gesagt wird, und Gerhard Ebelings Interpretierung der katholisch/evangelischen Differenzen. Für Hinweise vgl. Ebelings Untersuchung in Harding Meyer, „Grundverschiedenheit – Grundkonsens: Problemskizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung", ÖR 34 (1985), 349.

[5] Vgl. sein „Luther und die Einheit der Kirchen", in: Kirche, Ökumene und Politik: Neue Versuche zur Ekklesiologie, Freiburg 1987, 105.

[6] Vgl. sein „We Are Different", in: Mid-Stream, 25 (1986), 276–286.

[7] Nicht nur Tillard, sondern auch die sehr hilfreiche Stellungnahme des Comité mixte catholique-protestant en France, „Zum Verhältnis Grundkonsens – Grunddifferenz" (übers. von André Birmelé), in: ÖR 37 (1988), 221–230, neigt dazu, die Unterscheidung zwischen kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden (aber vielleicht hermeneutisch grundlegenden) Differenzen nur im Sinne von Abstufungen zu sehen. Sie konzentrieren sich nur auf die Frage, wie tief die Differenzen reichen. Heinz Schütte stellt ähnlich fest: „Der Ausdruck ‚Grunddifferenz' ist insofern mißverständlich, als bei seinem Gebrauch nicht deutlich wird, daß die mit ihm gemeinte Trennung nicht in die Tiefe reicht, in der ein ‚Grundkonsens' die katholische Kirche und evangelische Kirchen vereint" (Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn 1985, 92). Ein Mißverständnis wird ausgeräumt, aber ein anderes wird verstärkt. Die Stellungnahme geht davon aus, daß „Grunddifferenz" und „Grundkonsens" im gleichen Sinn grundlegend sind und wir dann fragen müssen, was grundlegender ist.

[8] „Unity and the Orthodox Sensibility", in: Mid-Stream, 25 (1986), 272.

[9] Zum Beispiel implizieren oft Krankheits-Symptome Metaphern Ursache-Wirkungs- oder Wesen-Erscheinungs-Beziehungen. Vgl. hierzu Beispiele in den Berichten von Schütte, 91, und Meyer, 348, und in Walter Kasper, „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft: Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche", in: ThQ, 167 (1987), 163. Kasper kritisiert hier auch solch ein kausales Verständnis der Grunddifferenzen. Was es bedeutet, wenn eine Sache eine andere erklärt, ist eine philosophisch komplexe Angelegenheit, aber „X erklärt Y" kann etwas anderes bedeuten als „X ist die Ursache für Y" oder „Y ist eine Ausdrucksform von X". Erklärung hat mit Lokalisierung in einem bedeutsamen Muster zu tun. Eine Grunddifferenz erklärt sich eben durch ihre Rolle in diesem Muster. Zu der umfangreichen philosophischen Literatur über Erklärung vgl. z.B. Arthur C. Danto, Narration and Knowledge, New York, 1985, 201–256, und Robert Nozick, Philosophical Explanations, Cambridge, 1981, 8–18, 627–645.

[10] Eilert Herms, z.B., stellt fest: „Es ist darauf zu insistieren, daß alle Einzelsätze der reformatorischen Theologie sich analytisch als Implikate eines Grundsatzes müssen verstehen lassen." „Stellungnahme zum dritten Teil des Lima-Dokuments ‚Amt'", in: KuD 31 (1985), 69.

[11] „Fundamental Difference-Fundamental Consensus", in: Mid-Stream 25 (1986), 258. Vgl. auch Schütte, 92, und Kasper, 163, für ähnliche Aussagen.

[12] So behauptet Herms, daß die Annahme des sakramentalen Verständnisses der Ordination im Lima-Dokument ein Aufgeben des reformatorischen Sakramentsbegriffs und somit des reformatorischen Gnadenbegriffs und demnach des reformatorischen Offenbarungsbegriffs und somit des kennzeichnenden Impulses und spezifischen Anliegens der Reformation bedeute (93f.).
Ein Systematiker, der Verbindungen zwischen verschiedenen theologischen Themen und Fragen sehen kann, sollte feststellen, inwieweit diese Kenntnisse ein ökumenisch gemischter Segen sein können: Schafft die Kenntnis eines Systematikers manchmal Probleme, wo sie nicht existieren, indem er Verbindungen zwischen anscheinend belanglosen Fragen und wichtigen Dingen herstellt, die nur durch eine interpretierende *tour de force* klargemacht werden können? Auch hier wird dieses Problem übertrieben dargestellt, wenn Grunddifferenzen in kausalem oder elementarem anstatt hermeneutischem Sinne interpretiert werden.

William G. Rusch – USA – lutherisch

1. Schon der Begriff Grunddifferenz(en) zeigt den Mangel an Klarheit im Blick auf unser Thema. Sprechen wir über etwas im Singular oder im Plural? Und was ist dieses „Etwas"? Wie es andere bereits getan haben, so könnten auch wir die Frage stellen: Würden wir eine Grunddifferenz erkennen, wenn wir auf sie stießen? Es ist klar, daß ein Teil der vor uns liegenden Aufgabe die der Definition ist.
In dem amerikanischen Studienprojekt über dieses Thema sind mindestens zwei mögliche Definitionen des englischen Ausdrucks „fundamental" (den ich als synonym mit „basic" – „grundlegend" ansehe) festgestellt worden. (Diese Arbeit in den USA stand in enger Verbindung mit der Konferenz in Rio Grande, Puerto Rico im Jahr 1987.)[1]
Die Stellungnahme der amerikanischen Gruppe beschreibt eine Definition als hermeneutisch, d.h. *eine Differenz, die das Wesen der umfassenden und systematischen Differenzen, die zwischen zwei Traditionen bestehen, erklärt und interpretiert,* und eine weitere als ökumenisch, d.h. *eine Differenz, die mit der vollen sichtbaren Einheit der Kirche nicht zu vereinbaren ist.* Dieser Bericht aus Amerika warnt klugerweise vor der Gefahr einer Verwechslung dieser beiden Definitionen. Solch eine Verwechslung könnte ergeben, daß eine ökumenische Grunddifferenz eine hermeneutische Grunddifferenz sein müßte oder umgekehrt. Es ist klar, daß auch diese vorgeschlagenen Definitionen ihre Grenzen haben, solange keine Übereinstimmung besteht, was für volle sichtbare Einheit notwendig ist.
Es scheint mir, daß bei diesen beiden Definitionen die erstere für uns alle von historischem und systematischem Interesse ist. Sie ist von großer Bedeutung für die theologische Arbeit. Die zweite hingegen hat verheerende Folgen nicht nur für das theologische Unternehmen einzelner, sondern für Jahrzehnte kirchlicher ökumenischer Arbeit. Wenn eine Grunddifferenz oder Grunddifferenzen dieses Typs zwischen Traditionen, die sich christlich nennen, festgestellt und bewiesen werden könnten, wäre die ökumenische Bewegung in ernsthafter Gefahr.
2. In Verbindung mit diesem Anliegen stellt sich auch die Frage nach dem Zeitpunkt dieser neuen Suche nach einer Grunddifferenz. Die wissenschaftliche Untersuchung dieses Themas hat eine lange Geschichte, und viele sind der Meinung, daß die Antworten darauf schon vor Jahren gefunden worden seien. Liegt

der Grund für das heutige Interesse an der Grunddifferenz in der Langsamkeit oder Schwierigkeit der Kirchen, die Ergebnisse bi- und multilateraler Arbeit zu rezipieren? Es scheint, daß die Antwort auf diese Frage bis zu einem gewissen Grad positiv ausfallen muß. Wenn dies so ist, werden wir wohl mehr Klarheit über die wieder auflebende Debatte gewinnen, sobald mehr offizielle Antworten, Rezeption und eventuell Anerkennung durch die Kirchen stattfinden. Diese Entscheidungen, und nicht so sehr einzelne Meinungen, werden mehr Licht auf die Frage werfen, ob eine ökumenische Grunddifferenz existiert.

Welche Bedeutung hat die Tatsache, daß unsere heutige Debatte zwischen Dialogerklärungen und Rezeption entstanden ist, anstatt zwischen Rezeption und Anerkennung? Es scheint, als ob die neue Debatte über Grunddifferenz entweder zu spät oder zu früh gekommen ist. Siehe hierzu den vorgeschlagenen Zeitplan:

1	2	3	4	5	6
Dialoge	Dialog-Berichte	Antworten durch Kirchen	Rezeption durch Kirchen	Anerkennung der Kirchen	Gemeinschaft zwischen Kirchen

Die heutige Debatte findet eher zwischen den Stufen 2 und 3 statt als zwischen 3 und 4. Wie sollte dies interpretiert werden? Hier dient die amerikanische Situation zur Veranschaulichung. In einer relativ kurzen Zeit fand in Nordamerika eine beachtliche Dialogtätigkeit statt. Eine recht umfangreiche Literatur über Dialogberichte wurde herausgegeben. Bis zum heutigen Tag gibt es nur wenige formale Antworten der Kirchen auf diese Dialogvorschläge. Dieser Schritt beginnt erst. Wenn die Kirchen Entscheidungen über früher angeblich kirchentrennende Fragen treffen, wäre es meiner Meinung nach wichtig, daß sie auch die Frage nach der Möglichkeit ökumenischer Grunddifferenzen mitbetrachten.

3. In diesem kurzen Beitrag möchte ich diese Meinung in bezug auf eine spezifische Fallstudie untersuchen. Der lutherisch/römisch-katholische Dialog in den USA begann im Jahr 1965. Seit diesem Datum war er ununterbrochen tätig, und sein letzter Bericht kam 1983 über das Thema „Rechtfertigung durch den Glauben" heraus.[4] Der Bericht und die ihm zugrundeliegenden Dokumente wurden zwei Jahre später veröffentlicht.

Fast während des gesamten Verlaufs des Dialogs wurden den unterstützenden Kirchen die Ergebnisse der Arbeit zugesandt, die inzwischen sieben veröffentlichte Bände umfassen. Noch bis vor kurzem gab es keine offiziellen Antworten von seiten der Kirchen auf die Arbeit oder Empfehlungen des Dialogs. Jetzt beginnt sich dies zu ändern, und im sich fortsetzenden Dialog gehen die Kirchen nun von Stufe 2 zu Stufe 3 über. Es werden offizielle Antworten von seiten der Kirchen auf den Dialog abgegeben. Glücklicherweise – aus lutherischer Sicht – konzentrieren sich diese Antworten auf den letzten Teil der Dialogarbeit, die Rechtfertigung.

Meine Absicht ist nun, diese Antworten zu untersuchen, um festzustellen, ob sie auf eine ökumenische Grunddifferenz zwischen Lutheranern und Katholiken über diesen entscheidenden und kritischen Punkt zur Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts hinweisen.

Ich möchte das o. g. Wort „hinweisen" unterstreichen. Natürlich können diese vorläufigen Versuche einer offiziellen Antwort keinen endgültigen Beweis im Blick auf die Existenz einer Grunddifferenz oder ihrer Art liefern. Aber wenn diese Antworten in der Arbeit des Dialogs nichts erkennen, was mit der vollen sichtbaren Einheit der Kirche unvereinbar ist, dann muß dieser Feststellung eine gewisse Bedeutung zukommen, besonders wenn andere einzelne Versuche um Präzisierungen weniger erfolgreich sind, siehe z. B. hierzu die verschiedenen Punkte, die als *die* Grunddifferenzen vorgeschlagen worden sind.

Wir möchten der Reihe nach Dokumente von drei der beteiligten Kirchen untersuchen. Ich werde mit den Antworten der römisch-katholischen Kirche in den USA beginnen und dann zu den lutherischen Antworten übergehen.

4. Im Jahr 1984 veröffentlichte die United States Conference of Catholic Bishops' Committee on Doctrine (Ausschuß für Lehrfragen der Katholischen Bischofskonferenz in den USA) das Dokument *Lutheran-Roman Catholic Dialogues: Critique.*[5] Dieses Dokument wurde vom Bishops' Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs (Bischöflicher Ausschuß für Ökumenische und Interreligiöse Angelegenheiten) erbeten. Es gibt einen Überblick über die gesamte Arbeit des bisherigen Dialogs. Hier möchten wir unsere Untersuchung auf drei Teile des Berichts beschränken: Einleitung, Kommentare zur Rechtfertigung und Schlußfolgerung.

In der Einführung sagt der Ausschuß für Lehrfragen: „In Dankbarkeit vor Gott freut sich der Ausschuß für Lehrfragen über den beachtlichen Fortschritt bei der Aufdeckung weiter Bereiche lehrmäßiger und theologischer Übereinstimmung sowie über die entstehende größere Verständigung zwischen unseren Traditionen. Der durch diese Dialoge ermöglichte Fortschritt ist eine Gabe des Heiligen Geistes und das Ergebnis der geduldigen und beharrlichen Arbeit der Teilnehmer."

Die Kommentare zur Rechtfertigung sind nicht sehr umfangreich, denn die Dialogberichte zu diesem Thema wurden veröffentlicht, als der Bischöfliche Ausschuß beim Abschluß seiner Arbeit war. Der bedeutende Fortschritt im gemeinsamen Verständnis und in der gemeinsamen Übereinstimmung wird jedoch anerkannt, insbesondere Teil 4 und Teil 6. Es werden einleitende Fragen gestellt über Gesetz/Evangelium, Autorität und in welcher Weise die Rechtfertigung das letztendliche Kriterium für Lutheraner darstellt.

Der abschließende Teil stellt verschiedene Ebenen bei der Annahme der Dialogarbeit von seiten der Kirchen fest. Er schließt mit einer Reihe von Empfehlungen. Diese umfassen 1. Verschickung der Unterlagen an das Einheitssekretariat; 2. Fortsetzung des Dialogs; 3., 4. und 5. Warnung vor allzu einfachen Lösungen, Notwendigkeit einer Fortbildung in den Kirchen und ein Treffen römisch-katholischer und lutherischer Kirchenleiter; 6. Ermutigung eines geistlichen Ökumenismus.

Die römisch-katholischen Dialogteilnehmer gaben ihre Bemerkungen zu diesem Dokument des Bischöflichen Ausschusses ab.[6] Im Blick auf die Rechtfertigung gaben sie ihrer Dankbarkeit Ausdruck über die Anerkennung des beachtlichen Fortschritts, der in der Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung erreicht worden ist. Sie nahmen die gestellten Fragen zur Kenntnis und schlossen daraus, daß diese Fragen nicht so ernst seien, daß sie den Anspruch der Erklärung auf einen Konsensus in der biblischen Botschaft von der Rechtfertigung verhindern könnten, und wiesen darauf hin, daß dies das Urteil des Bischöflichen Ausschusses selbst sei.

Im Jahr 1986 gab der Bischöfliche Ausschuß für Ökumenische und Interreligiöse Angelegenheiten seine eigene *Evaluation of the U.S.-Lutheran/Roman Catholic Dialogue*[7] heraus. Dieser Text stellt die *Critique* in einen weiteren Kontext. Die *Evaluation* spricht nicht direkt zum Thema Rechtfertigung. Sie stellt fest, daß der Ausschuß für Ökumenische und Interreligiöse Angelegenheiten sich über die vielen Punkte freute, an denen der Ausschuß für Lehrfragen den Dialog sowohl im Blick auf Übereinstimmungen als auch im Blick auf Vorschläge für eine weitere gemeinsame Untersuchung bestätigen konnte.
Alle diese Dokumente erweckten in den USA großes Interesse. In vielen Kreisen wurden sie als negativ und entmutigend gelesen. Oftmals wurden die Texte nicht als das verstanden, was sie waren, oder sie wurden als eine Balance zwischen lobenden Kommentaren und Kritik angesehen. Für dieses Paper hier ist wohl der wichtigste Punkt, daß trotz aller Vorsicht keiner dieser Texte eine zwischen Lutheranern und Katholiken bestehende ökumenische Grunddifferenz, d.h. eine mit der vollen sichtbaren Einheit der Kirche unvereinbare Differenz, vorschlägt oder feststellt.
Zum gegenwärtigen Zeitpunkt arbeitet die Katholische Bischofskonferenz der USA an *An Evaluation of the Lutheran-Catholic Statement* Justification by Faith (Rechtfertigung durch den Glauben).[8] Dieses Dokument befindet sich noch in der Ausarbeitung, und der Text ist vertraulich. Ich zögere sogar, darauf hinzuweisen. Ich tue es jedoch, weil es wichtig ist für die Sache, die ich hier vortragen will.
Dieses neuere Dokument von den römisch-katholischen Antworten in den USA scheint folgende Merkmale zu haben: 1. die Auswertungen der Dialogarbeit über die Rechtfertigung zeigen eine Übereinstimmung im grundlegenden Verständnis über die Rechtfertigung, 2. es bestehen noch immer Fragen über die Implikationen und die Ausweitung dieses Verständnisses, aber 3. gibt es keinen Hinweis darauf, daß die Dialogarbeit zu diesem Thema eine ökumenische Differenz festgestellt hätte, die ein weiteres Fortschreiten zu voller Gemeinschaft verhindern würde.
5. Es ist nun notwendig, die beiden Antworten von den Lutherischen Kirchen in den USA auf die Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung zu untersuchen. Die erste Antwort wurde 1986 als *A Statement of Response* vom The Inter-Church Relations Committee der früheren Amerikanischen Lutherischen Kirche zum lutherischen/römisch-katholischen Dialog über die Rechtfertigung[9] veröffentlicht.
Dieses Dokument sieht, daß in der Gemeinsamen Erklärung Differenzen einander gegenübergestellt und analysiert werden. Gemeinsame Einsichten sind erreicht worden. Die Gemeinsame Erklärung ist eine große Hilfe, um die Differenzen zwischen Katholiken und Lutheranern zu verstehen. Das *Statement of Response* stellt aber die Frage, ob in den Absätzen 4 und 157 der Gemeinsamen Erklärung eine Übereinstimmung in der Rechtfertigung erreicht worden sei. Seine Schlußfolgerung ist, daß die Teilnehmer am Dialog kein sola fide bekennen können.
Die ALC-Antwort ist der Meinung, daß die Differenzen größer seien als reine Gedankenstrukturen. Sie spricht von einer eher theologischen Grunddifferenz, die sie im Gegensatz zwischen einem institutionellen und evangelischen Kirchenbegriff lokalisiert. Das *Statement of Response* stellt die Frage nach der Angemessenheit der exegetischen Arbeit in der Gemeinsamen Erklärung.

Der Schlußteil der Antwort weist darauf hin, daß einige der Konsequenzen der verschiedenen Standpunkte unvereinbar seien. Schließlich gäbe es keine ausreichende Klarheit im Blick auf das Evangelium, die einen Konsensus in bezug auf das Evangelium erlauben würde. Er verlangt einen weiteren Dialog und eine Untersuchung der Implikationen der erreichten Konvergenz.
Dieses *Statement of Response* ist eine der negativsten Auswertungen der Gemeinsamen Erklärung über Rechtfertigung. Es ist eine offene Frage, ob es die Arbeit und die Schlußfolgerungen des Dialogs verstanden hat. Die Antwort kommt jedoch nicht zu dem Schluß, daß ein weiterer Dialog nutzlos wäre. Sie ist zwar nicht gerade optimistisch, sie spricht aber auch nicht von einer ökumenischen Grunddifferenz und gebraucht auch nicht diesen Begriff. Sie unterstreicht eher die Notwendigkeit eines weiteren Dialogs, da ihrer Meinung nach die beanspruchte Übereinstimmung nicht existiert. Sie macht keinerlei Andeutung, ob solch ein Dialog erfolgreich sein könnte oder nicht. Selbst wenn sie die theologische Grunddifferenz in der Ekklesiologie lokalisiert, macht sie keinen Unterschied, ob es sich um eine hermeneutische oder eine ökumenische Grunddifferenz handelt. Deshalb kann – trotz aller kritischen Bemerkungen – die Antwort der ehemaligen Amerikanischen Lutherischen Kirche nicht als Beweis für das Erkennen und die Lokalisierung einer ökumenischen Grunddifferenz oder ökumenischer Grunddifferenzen zwischen Lutheranern und Katholiken angesehen werden.
6. Eine zweite lutherische Antwort muß nun untersucht werden. Im Jahr 1986 antwortete die Lutherische Kirche in Amerika durch einen offiziellen Beschluß der Kirchenversammlung auf *Justification by Faith* (Rechtfertigung durch den Glauben). Dies war das erste Mal in zwanzig Jahren lutherisch/römisch-katholischer Dialogarbeit in den USA, daß diese Kirche offiziell und auf höchster kirchenleitender Ebene antwortete.[10]
Das Dokument *The Response of the Lutheran Church of America* to Justification by Faith beschreibt zuerst den Hintergrund der Antwort. Es erwähnt die fortlaufende Dialogarbeit und die Verpflichtung der LCA in ihrer offiziellen Richtlinien-Erklärung für den Ökumenismus, auf die Dialogarbeit zu antworten. Es wird unterschieden zwischen diesem Dokument als einer Antwort und dem gesamten Rezeptionsprozeß.
In dem Teil der *Response,* der die Auswertung der Dialogarbeit über die Rechtfertigung behandelt, wird eine allgemeine Zustimmung gegeben. Die Aussage der Gemeinsamen Erklärung, daß es „einen Grundkonsens im Evangelium" gäbe, wird nicht zurückgewiesen, aber *The Response* fordert eine genauere Definition der Bedeutung dieses Satzes. Man vertritt die Meinung, daß es mehr Übereinstimmung in bezug auf sola gratia als in bezug auf sola fide gäbe, und es wird mehr Arbeit in diesem Bereich verlangt.
The Response fordert außerdem, daß der „Grundkonsens im Evangelium" weiter untersucht, im kirchlichen Leben, in der Lehre, der Praxis und den Strukturen angewandt und überprüft wird. Ein Schlüsselsatz erklärt, daß, wenn der Konsens bei dieser Anwendung nicht erweitert werden könne, die Lehrübereinstimmung selbst nochmals erwogen (reconsidered) werden müsse. Dieses letzte Wort wurde absichtlich gewählt, denn es ist ein Wort, das alles offen läßt. Der Text sagt nicht, daß der Grundkonsens abgelehnt werden müsse.
Der Schlußteil von *The Response* besteht aus einer Reihe von Punkten, die von der Kirchenversammlung beschlossen worden sind. Dazu gehören 1. die Bestäti-

gung des Dialogs, 2. die Würdigung der Erklärung Justification by Faith, 3. eine Ermutigung der Studie und Gebrauch der Aussage der Gemeinsamen Erklärung, 4. die Ermutigung zur Rezeption von Justification by Faith, 5. eine Bitte an die Katholische Bischofskonferenz der USA um Antwort auf das Dokument, 6. eine Bitte um Untersuchung einer neuen Ebene der Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche, auch wenn es keine volle Gemeinschaft ist.
Der hinter dieser Antwort stehende Studienprozeß bezog Gemeinden, theologische Fakultäten, kirchliche Organisationen und Synodalbischöfe mit ein. In dem gesamten Material ist weder implizit noch explizit von der Existenz einer ökumenischen Grunddifferenz oder von ökumenischen Grunddifferenzen die Rede.
7. Wie ich bereits früher angedeutet habe, müssen die Schlußfolgerungen einer solchen Übersicht als vorläufig angesehen werden. Die Antworten der Kirchen befinden sich in einem frühen Stadium. Vielleicht fehlte es einigen der hier beschriebenen Unterlagen an geistiger Differenziertheit, um eine Grunddifferenz festzustellen.
Trotzdem – wenn man all diese Feststellungen im Auge behält – scheint die folgende vorläufige Schlußfolgerung möglich zu sein: Die ersten Antworten von seiten der römisch-katholischen Kirche und der lutherischen Kirchen auf Justification by Faith geben Hinweise auf eine hermeneutische Grunddifferenz, die sich wahrscheinlich um ekklesiologische Fragen dreht. Dieselben Antworten geben wenige, wenn überhaupt, Beweise für eine ökumenische Grunddifferenz, die ein weiteres Fortschreiten auf volle sichtbare Einheit hin ausschließen würde.

Anmerkungen

[1] Vgl. Joseph A. Burgess (Hg.,), in: In Search of Christian Unity: Basic Consensus/Basic Differences, Philadelphia 1991.
[2] Vgl. z. B. Karl Rahner, „On Theology of Ecumenical Discussion", in: Theological Investigations XI, New York-Crossroads 1982, 24–67.
[3] Vgl. William G. Rusch, „American Lutheran Involvement in Ecumenical Dialogues", in: Einheit der Kirche: Neue Entwicklungen und Perspektiven, hg. von Günther Gaßmann und Peder Nøgaard-Højen, Frankfurt 1988, 147–154.
[4] H. George Anderson, T. Austin Murphy und Joseph A. Burgess, (Hg.), Lutherans and Catholics in Dialogue VII: Justification by Faith, Minneapolis 1985; deutsche Übersetzung in: Harding Meyer and Günther Gaßmann (Hg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung, Frankfurt 1987, Dok. 10, 107–199.
[5] Die römisch-katholischen Dokumente vor 1987 sind veröffentlicht in: LuthQ I (1987), 125–169.
[6] Ib., 137–158.
[7] Ib., 159–169.
[8] Ein nicht veröffentlichtes und vertrauliches Dokument der Katholischen Bischofskonferenz der USA mit dem Titel: An Evaluation of the Lutheran-Catholic Statement Justification by Faith.
[9] Es ist nicht sicher, ob dieses Dokument je veröffentlicht worden ist. Es existiert als maschinengeschriebener Text als: A Statement of the Inter-Church Relations Comittee of the American Lutheran Church to The Lutheran/Roman Catholic Dialogue on Justification (Minneapolis, 1986).
[10] Vgl. A Response to Justification by Faith in Ecumenical Documents of the Lutheran Church in America, 1982–1987 (New York: Department for Ecumenical Relations, Lutheran Church of America, 1987).

Bernard Sesboüé SJ – Frankreich – römisch-katholisch

I. Überlegungen zum Vokabular und zur Methode

I.1. Unzulänglichkeit und Zweideutigkeit des Konzepts der „Grunddifferenz"

Wenn man den Ausdruck „Grunddifferenz" allein betrachtet, ohne ihn in einen kohärenten semantischen Komplex einzuordnen, bleibt der Ausdruck der „Grunddifferenz" zweideutig, und er ist allein schlecht in der Lage, den Dialog vorwärtszubringen. Dieses Konzept ist am Ende der siebziger Jahre entstanden, zu einem Zeitpunkt, als man zu erklären versuchte, warum so viele Dialoge, die zu der Feststellung eines „Grundkonsenses" gelangt waren, keine volle Kirchengemeinschaft ermöglicht hatten. Auf den ersten Blick erschienen diese beiden Faktoren als direkte Gegensätze: Das Anwachsen des einen mußte die Verminderung des anderen zur Folge haben. Aber sofort sagten einige, daß der Ausdruck der Differenz nicht nur in einem negativen Sinn verstanden werden dürfe. Zehn Jahre Reflexion und Debatten über dieses Thema haben gezeigt, daß die Art und Weise, wie das Substantiv „Differenz" und das Adjektiv „grundlegend" verstanden werden, äußerst verschieden sind. Es ist also nicht überflüssig, zu Beginn einige sprachliche Klärungen vorzuschlagen.
a) *Das Substantiv „Differenz":* Je nach Verfasser wurde der Ausdruck Differenz entweder in einem positiven oder in einem negativen Sinn verwendet. Im positiven Sinn („legitime Differenz") betrifft es die mit der Einigkeit im Glauben und der Kirchengemeinschaft zu vereinende Vielfalt. Diejenigen, die es auf diese Weise verstehen, befürchten, daß man Einheit und Kirchengemeinschaft mit Uniformität verwechselt; sie unterstreichen im Gegenteil dazu den Reichtum der einander ergänzenden Verschiedenheiten, die zu dem Gewand ohne Naht, „circumdata varietate", auf das der hl. Augustin hinweist, gehören können. Im negativen Sinn drückt das Wort eine Divergenz, einen Gegensatz oder einen mit der vollen Glaubensgemeinschaft nicht zu vereinbarenden Widerspruch aus und erzeugt somit Trennung. Aus diesem Grund möchte ich im Sprachgebrauch unterscheiden zwischen *Differenz* und *Divergenz.* Natürlich sind die Dinge auf der konkreten Ebene nicht so einfach: Eine Differenz kann eine Divergenz enthalten oder nicht. Dieser Punkt muß in jedem Fall überprüft werden.
b) *Das Adjektiv „grundlegend":* Dieses Adjektiv verändert seine Bedeutung völlig je nach dem *Wesen der Grundlage,* um die es geht. Wenn die Rede ist vom „Grundkonsens", denkt man sofort an *Glaubensgrundlage:* Man denkt, daß in den grundlegenden Elementen des Glaubens ein Konsensus besteht.
Wenn man von „Grunddifferenz" spricht, ist die betreffende Grundlage nicht die des Glaubens (sonst wäre ja kein Platz für den „Grundkonsens"), sondern die der Differenz. Was stellt die Grundlage der Differenz dar? Was liegt ihr zugrunde und ermöglicht ihre Rechtfertigung? Außerdem zielt das Adjektiv „grundlegend" auf eine Differenz, die eine gewisse *Globalität* enthält. Es handelt sich um eine *globale Art und Weise,* sich auf das christliche Geheimnis zu beziehen und gemäß all ihrer Elemente zu leben: theologische Systematisierung, Liturgie, Spiritualität, Organisation usw. In dem Maße, wie diese Differenz aus historischen, kulturellen Gründen oder aus Gründen des religiösen Klimas und der gelebten Tradition die Gesamtheit des Bildes dieser Konfession betrifft, könnte man von Grunddifferenz im Blick auf eine andere Konfession sprechen.

An und für sich genommen ist eine Grunddifferenz, wie sie hier beschrieben wird, nicht trennend. Die beiden Begriffe „grundlegend" und „trennend" decken sich nicht. Sie kann jedoch eventuell wahre Divergenzen in sich tragen. Um der Klärung unserer Untersuchung willen möchte ich zwei Begriffe unterscheiden: den nicht trennenden Begriff der *„Grunddifferenz"* und den trennenden Begriff der *„Grunddivergenz"*.
Aber was will man mit „Grunddivergenz" aussagen? Diese kann die Grundlage des Glaubens nicht berühren, ohne daß wir den Rahmens des Dialogs zwischen Christen verlassen. Dieser Ausdruck betrifft auf der einen Seite die Grundlage der Divergenz(en), die die Kirchen konkret trennen und heute als solche anerkannt werden. Man könnte hier von einem gemeinsamen Nenner, von einer Quelle, von einem Brennpunkt, von der Mitte, dem Herz oder dem Kern der Divergenz sprechen. Diese Divergenz kann so beschränkt sein, daß man sie auf keinen Fall – insbesondere unter Berücksichtigung der Hierarchie der Wahrheiten – als grundlegend bezeichnen kann; sie kann größer sein und das gesamte Glaubensverständnis näher berühren. Sie kann dann den Namen Grunddivergenz verdienen, im Sinn einer *Haupt*divergenz. Und in diesem Sinn werde ich hier von Grunddivergenz sprechen.
Eine Schwierigkeit dieser Untersuchung liegt darin, daß jede Konfession ihre eigene Bewertung dessen hat, was trennend ist. Ein Punkt wird von einer Kirche als trennend angesehen, ohne es von ihrer Partnerkirche zu sein. Damit eine Differenz als legitim angesehen werden kann, müssen also alle Partner des Dialogs sie gemeinsam als solche bewerten.

I.2. „Offene Fragen" und gegenwärtig umstrittene Punkte

Im gleichen Sinne halte ich den Ausdruck „offene Fragen", der oft im lutherisch-katholischen Dialog (und im Buch von André Birmelé) verwendet wird, für einen unglücklichen Euphemismus. An und für sich bezeichnet der Ausdruck einen Punkt, der noch nicht Gegenstand eines Dialogs gewesen ist und bei dem man noch nicht weiß, ob eine Divergenz besteht oder nicht. In Wirklichkeit wird der Ausdruck regelmäßig zur Bezeichnung von Punkten angewandt, bei denen man nicht weiß, ob heute eine Uneinigkeit besteht, in deren Hinblick jedoch die Möglichkeiten des Dialogs nicht ausgeschöpft worden sind, und man somit noch nicht weiß, ob sie wahrhaft trennend sind. Der Ausdruck „gegenwärtig umstrittene Punkte" trifft die Realität besser.

I.3. Einheit oder Pluralität der Differenz und/oder der Divergenz

Hier ist alles eine Frage des Standpunkts. Wenn man die verschiedenen Punkte der Lehre und institutionellen Praxis untersucht, muß man erkennen, daß es nicht nur eine Pluralität der legitimen Differenzen, sondern auch eine Pluralität der trennenden Divergenzen gibt. Es ist jedoch die Aufgabe der Theologie und insbesondere des ökumenischen Lehrdialogs zu versuchen, diese Vielfalt auf einen gemeinsamen Standpunkt zu bringen, der das ganze bestimmt. Dies ist das erste Ziel dieses Kolloquiums. Wenn die jeweiligen Lehrtraditionen eine Kohärenz besitzen, dann ist es legitim zu denken, daß diese Reduzierung möglich und aufklärend wäre. Die Tatsache, daß die Lokalisierung der trennenden Divergenz

zwischen der katholischen Kirche und den lutherischen und reformierten Kirchen zu verschiedenen Positionen geführt hat, steht dem nicht im Wege, denn in verschiedener Sprache und gemäß verschiedenen Standpunkten scheint doch dieselbe Sache gemeint zu sein.

I.4. Die Notwendigkeit eines bilateralen Angehens der Frage

Die Frage nach der Grunddifferenz und nach der trennenden Divergenz stellt sich nicht auf die gleiche Weise zwischen allen Konfessionen. Von einem katholischen Standpunkt aus gesehen, ist sie nicht dieselbe im Blick auf die Orthodoxen, die Anglikaner und die Lutheraner/Reformierten (und zwischen diesen beiden Familien bestehen nicht unerhebliche Nuancen). Dasselbe muß von den anderen Konfessionen gesagt werden. Ich nehme an, daß die bilateralen Gespräche zwischen der Orthodoxie und dem Anglikanismus, zwischen Orthodoxen und Lutheranern oder Anglikanern und Lutheranern usw. zur selben Schlußfolgerung gelangen. Unter diesen Voraussetzungen könnte eine *unmittelbar* multilaterale Behandlung des Problems Verwirrung stiften. Deshalb möchte ich in meiner Antwort zum Eigentlichen drei große Konfessionsfamilien unterscheiden. Es ist aber wahr, daß die multilaterale Ausrichtung beibehalten werden muß und die vielfältige bilaterale Einschätzung (Bewertung) der Grunddifferenz und/oder -divergenz neue und nützliche Klärungen bringen und zur Überwindung gewisser Schwierigkeiten auf Grund einer weiteren Ausrichtung verhelfen kann.

I.5. Methode zur Überwindung der Divergenzen

Ich möchte hier ein methodisches Prinzip vorschlagen, das von der Gruppe von Dombes angewandt wird, und mich dabei von der Darstellung J. de Baciocchis anregen lassen.[1]
„Wir versuchen, den Konflikt ‚dialektisch' zu machen und entgegengesetzte Forderungen durch eine gemeinsame Überwindung aufzunehmen. Dies setzt zwei Verfahrensweisen voraus:
a) *Eine gemeinsame Unterscheidung* innerhalb jeder Position dessen, was eine wesentliche und unantastbare Forderung ist, ... was aus verschiedenen Gründen eher ‚zufällig' ist." Dies verpflichtet jeden der Partner zu einem Bemühen um Reinigung, ja sogar um Korrektur dessen, was in seinem Verständnis der unantastbaren Glaubensforderung einseitig oder unvollständig sein könnte.
„b) Eine gemeinsame Untersuchung dessen, wie man *allen* wesentlichen und unantastbaren Forderungen gerecht werden kann, in einer Wahrheit, die nicht hinter, sondern vor uns liegt, in einem Christentum, das reiner und geistlich und intellektuell anspruchsvoller und auch ausgeglichener ist. Dies ist nicht nur ein Gedanke im Blick auf die Einheit, die wir erwarten, sondern auch ein methodisches Element für die Arbeit, die uns auf diese Einheit vorbereitet."
Dieses Prinzip der Integration, verbunden mit einem Prinzip der „christologischen Konzentration" und der „dogmatischen Konzentration" funktioniert nur da, wo etwas einstimmig im Glauben und im kirchlichen Leben als notwendig angesehen wird. Es erkennt die Möglichkeit zahlreicher Differenzen an.

I.6. Zweiter methodischer Vorschlag

In den bereits durchgeführten konfessionellen Dialogen bewertet jede Konfessionsfamilie das, was sie gutheißen kann, im Lichte ihrer grundlegenden und begründenden Bekenntnistexte (Glaubensbekenntnise, 39 Artikel, Konzilsbeschlüsse usw.). Diese Haltung ist völlig legitim. Sie muß jedoch mit einer großen hermeneutischen Klarheit (Hellsichtigkeit) verbunden sein. Die Hermeneutik der kirchlichen Dokumente ist im Blick auf die Hermeneutik der Schrift sehr im Rückstand. Die Gefahr besteht darin, den Bezug auf die Bekenntnistexte mit einem unbewußten Fundamentalismus zu betreiben. Hier möchte ich auf das hinweisen, was das Dokument der französischen Bischofskonferenz in seiner Auswertung des Schlußberichts von ARCIC sagt:
„Wir denken, daß eine theologische Untersuchung die Verbindung und die Distanz klären sollte, die die neuen Konvergenz- und Konsenstexte zu den jeweiligen konfessionellen Texten haben müssen. Zwei Dinge scheinen von vornherein ausgeschlossen: Keine Konfession kann von einer anderen verlangen, daß sie sich wörtlich den Dokumenten anschließt, die während der Zeit der Trennung entstanden sind, was darauf hinauslaufen würde, daß dem begonnenen ökumenischen Dialog a priori jegliche Tragweite genommen würde; außerdem kann keine Konfession heute in voller Verantwortung reden oder sich verpflichten, ohne die Kohärenz zwischen dem, was sie heute sagt, und dem, was sie in ihren früheren Stellungnahmen als unantastbar ansieht, zu überprüfen. Die Fruchtbarkeit des ökumenischen Dialogs ist es, darauf hinzuführen, alle in den jeweiligen Traditionen enthaltenen Aspekte der Glaubenswahrheit, die oftmals nach einseitigen, polemischen, eventuell verneinenden Gesichtspunkten ausgedrückt wurden, in einer neuen Sprache und auf wirklich versöhnte Weise darzulegen. Eine größere Treue zur gesamten Botschaft des Evangeliums verlangt von jedem Partner eine Haltung der Umkehr in seiner Art des Redens, im Blick auf das was diese Haltung ausgesagt hat und was sie nicht ausgesagt hat.“[2]
Zwischen den alten Dokumenten und den neuen ökumenischen Dokumenten gibt es Raum für eine hermeneutische Reflexion, die jede Konfession im Blick auf sich selbst durchführen muß. In bezug auf den katholischen Standpunkt sagt das Dokument: „Wenn die ökumenischen Konsenstexte von der katholischen Kirche anerkannt worden sind, stellen sie eine offiziell gültige Auslegung der alten Dokumente dar, und unsere Partnerkirchen bräuchten lediglich dieser Auslegung im Rahmen der wiederhergestellen Gemeinschaft zuzustimmen.“

I.7. Punkte der Umkehr im Blick auf die Lehre

Das erneute Hervortreten der Problematik der Grunddivergenz ist bezeichnend für den Grad der Reife, den der ökumenische Lehrdialog jetzt erreicht hat. Eine Anzahl falscher Probleme und Mißverständnisse sind geklärt worden; viele Punkte sind auf Grund dieser Klärungen tatsächlich versöhnt worden; hier und da beginnt ein neues theologisches Vokabular Gestalt anzunehmen; die gegenseitige Kenntnis der jeweiligen Lehren hat zugenommen und erlaubt jeder Seite – über die polemischen Karikaturen der Vergangenheit hinausgehend –, sich eine genaue Vorstellung von den Glaubensüberzeugungen ihrer Partnerkirchen zu machen. In mehreren Fällen ist man zu der Feststellung eines „Grundkonsenses“

oder eines „substantial agreement“ gelangt. Man kann weitere Fortschritte in einer Reihe von Fragen erhoffen, die noch nicht Gegenstand eingehender Dialoge waren. Diese theologische Arbeit hat zwischen den Teilnehmern – und in einem gewissen Maße darüber hinaus zwischen den jeweiligen Kirchen – ein Klima der Nächstenliebe geschaffen, ohne das die Suche nach einer größeren Wahrheit unmöglich wäre.
Scheint diese Art des Dialogs nicht, zumindest in gewissen Fällen, „oben angelangt“ zu sein? Denn die Hauptschwierigkeiten, auf die er von nun an stößt, scheinen nicht mehr durch den theologischen Dialog allein gelöst werden zu können. Sie verlangen eine wahrhafte Umkehr der Kirchen in Sachen der Lehre. Die letzten trennenden Divergenzen werden nicht ohne dieses Bemühen um *Umkehr*, das jede Kirche im Blick auf sich selbst durchführen muß, überwunden werden können, und dies nicht, um auf unantastbare Glaubensaussagen zu verzichten, sondern um sich für Punkte zu öffnen, die in *ihrem* Glaubensbekenntnis dunkel geblieben sind. Der Ort der Anwendung dieser Umkehr ist für jede Konfession verschieden, aber die Haltung und die Aufgabe sind für alle dieselben.
Diese Art der Umkehr verlangt natürlich Entscheidungen, die nicht mehr in den Zuständigkeitsbereich der Kommissionen, sondern der Kirchenverantwortlichen in Solidarität mit dem jeweiligen Volk gehören. Aber wäre es nicht Aufgabe der Kommissionen, den Kirchen diesen oder jenen Punkt der Umkehr vorzuschlagen in einem Geist des spirituellen Eifers der Wahrheit und der Nächstenliebe, im Blick auf die wiederherzustellende volle Gemeinschaft?

II. Ein katholischer Standpunkt zur „Grunddifferenz“ und zur „trennenden Grunddivergenz“

II.1. Zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche

Ich nehme an, daß zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus eine Grunddifferenz besteht, die von geistlicher, theologischer und ekklesialer Natur einerseits und kultureller Natur andererseits ist, wobei die verschiedenen Aspekte miteinander verbunden sind. Die Art des Bezugs auf Schrift und Tradition, die Art des kirchlichen Lebens und des Ausdrucks des Mysteriums sind äußerst verschieden. Es ist sehr schwierig, diese Vielfalt zu vergegenständlichen, denn sie gehört zur Atmosphäre, und man findet sie beinahe überall, bis hin zu äußeren Einzelheiten. Die Atmosphäre der Orthodoxie ist komtemplativer im Blick auf das trinitarische Mysterium und das für sich selbst betrachtete christologische Mysterium (vgl. die Ikonentheologie); die Atmosphäre des Katholizismus ist „praxisorientierter“ und berücksichtigt mehr das Mysterium im Menschen. Die geistlichen Welten, die bei der Feier der Liturgie und vor allem bei der Eucharistie vorherrschen, drücken diesen Unterschied klar aus. Dasselbe gilt auch für den Institutionsbegriff der Kirche. Jedoch ist diese Grunddifferenz, die gewissermaßen alles betrifft, meiner Meinung nach auf gar keinen Fall eine trennende Divergenz. Denn es handelt sich auf beiden Seiten um denselben Glauben, der in derselben kirchlichen Struktur gelebt und durch dieselben Sakramente gefeiert wird. Diese Differenz könnte in der wiederhergestellten vollen Gemeinschaft existieren.

Ich bin nicht sicher, ob jeder orthodoxe Partner zur selben Beurteilung im Blick auf die katholische Kirche gelangen könnte...
Diese Grunddifferenz ist natürlich mit einer kulturellen Differenz verbunden, die im großen und ganzen den Osten vom Westen unterscheidet. An und für sich genommen ist solch eine Differenz kein theologischer Faktor und sollte keine trennende Divergenz schaffen. De facto jedoch und auf Grund der Wechselfälle der Geschichte und eines Jahrtausends der Trennung, ist es meiner Meinung nach die kulturelle Differenz, die am meisten zur Beibehaltung der Trennung beiträgt. Es ist bemerkenswert, daß der internationale Dialog zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus praktisch fünfzehn Jahre im Rückstand ist im Vergleich zu analogen lutherisch-katholischen und anglikanisch-katholischen Dialogen. Der „Lehrstreit" ist jedoch viel geringer im ersteren Fall als in den beiden letzteren. Die Arbeit dieser Kommission stößt in regelmäßigen Zeitabständen auf eine Atmosphäre des gegenseitigen Mißtrauens, eine Folge früherer politischer und religiöser Rivalitäten, und auf Empfindlichkeiten, die einer solchen zweitrangigen Sache übertriebene Auswirkungen zukommen lassen. Außerdem bewerten die beiden Traditionen die bleibenden Lehrdivergenzen nicht auf dieselbe Weise: In der westlichen Welt ist es normal zu denken, daß zwei Konfessionen in einem Punkt übereinstimmen, ohne daß dies in einem anderen Punkt der Fall wäre; in der östlichen Welt kann man sich nur schwer vorstellen, daß man wirklich in einer Sache übereinstimmt, solange die volle Gemeinschaft nicht wiederhergestellt ist. Es muß ein gemeinsames Bemühen verfolgt werden, das die Legitimität dieser kulturellen Differenz anerkennt, ohne ihr einen lehrhaften Wert beizumessen.
Nach diesen Worten bin ich mir dennoch bewußt, daß zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus Lehrdivergenzen bestehen. Mein Ziel hier ist nicht, sie alle aufzuzählen. Ich bin der Meinung, daß diese Divergenzen nicht grundlegend sind, selbst die zwei wichtigsten, das *Filioque* und der Primat des römischen Stuhls. Die ausgezeichnete Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung", *La théologie du Saint-Esprit,* hat Wege zu einer möglichen Übereinstimmung in der Frage des *Filioque* eröffnet. Im Blick auf die schwierigere Frage des Primats des römischen Stuhls, sollten die ernsthafte Berücksichtigung der Tradition des ersten Jahrtausends, eine ökumenische Neuinterpretierung des Ersten Vatikanischen Konzils und die Aufhebung durch Rom der bestehenden Verwirrung zwischen dem Amt der Gemeinschaft der universalen Kirche und der Herrschaft des westlichen Patriachats in einer zentralistischen Sicht die Grundlagen einer Versöhnung legen. Aber damit diese Ziele Wirklichkeit werden können, ist eine tiefe Umwandlung der Mentalitäten auf beiden Seiten notwendig.

II.2. Zwischen der anglikanischen Gemeinschaft und der katholischen Kirche

Auch hier kann eine Grunddifferenz in bezug auf die verschiedenen Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens erkannt werden. Man findet sie auf Ebene der Glaubensaussage: Die anglikanische Tradition lebt ihren Glauben, aber sie zögert, ihn zu definieren; der Katholizismus, der eine starke juridische Tradition hat, vermehrt und verfeinert ständig die Formulierungen. Die anglikanische Methode ist mehr historisch, empirisch und pragmatisch; die katholische Methode ist mehr theoretisch und formell. Diese Differenz findet sich auch im

kirchlichen Leben wieder: Der Anglikanismus räumt der Synodalität und dem *sensus fidelium* einen wichtigen Platz ein. Der Katholizismus hat eine mehr hierarische und auf Autorität ausgerichtete Vorstellung von der Kirche. Diese Differenz ist auf der einen Seite kultureller Natur: Eine Trennung während vier Jahrhunderten hat zu einer *Entfremdung* zwischen Katholiken und Anglikanern geführt.
Enthält diese Grunddifferenz eine trennende Grund- oder Hauptdivergenz? Auf diese Frage kann nur mit Einschränkungen geantwortet werden: Der Anglikanismus wollte immer eine *via media* zwischen dem Katholizismus und den reformatorischen Kirchen sein. Aber diese via media wird in einer *comprehensiveness* gesehen, die Tendenzen umfaßt, in denen der Katholizismus nur wahre Divergenzen erkennen kann. Ein humorvoller Autor hat diese *comprehensiveness* als „die Fähigkeit, das nicht zu Tolerierende zu tolerieren" charakterisiert. Es besteht auch eine Kluft zwischen der „hochkirchlichen" und „evangelikalen" Tendenz, von den Überresten gewisser liberaler Tendenzen ganz zu schweigen. Von einem katholischen Standpunkt aus gesehen, kann eine Grunddivergenz an einem Punkt existieren, ohne daß dies an einem anderen Punkt der Fall wäre.
Meinerseits glaube ich, daß, ausgehend von den ARCIC-Dokumenten, keine Grund- oder Hauptdivergenz zu erkennen ist. An diesem Punkt distanziere ich mich von dem Urteil der Glaubenskongregation über den Schlußbericht, deren verdächtige und wahrhaft unökumenische Methode die Divergenzen wie nach Belieben vermehrt. Zuviel ist zuviel: Hier gilt die berühmte Reflexion: „Was übertrieben ist, ist unbedeutend." Rom hat dies übrigens auch begriffen und hat bei der Ausarbeitung der Antwort auf das Lima-Dokument ein anderes Verfahren angewandt. Trotzdem ist es wahr, daß die Divergenzen bestehen bleiben und daß der von ARCIC zum Ausdruck gebrachte Optimismus ein wenig übertrieben war. Außerdem kann man die Frage stellen nach der Fähigkeit der anglikanischen ARCIC-Teilnehmer, den gesamten Anglikanismus zu vertreten.
Das erste von ARCIC II veröffentlichte Dokument unter dem Titel „Das Heil und die Kirche" bestätigt dieses Urteil, indem es behauptet, daß die Übereinstimmung in der Rechtfertigung zwischen den beiden Traditionen weiter ginge als die lutherisch-katholische Übereinstimmung im Bereich der Folgen der Rechtfertigung für den Gerechtfertigten. Es gibt zu, daß die auf die Rechtfertigung folgenden und in der Gnade ausgeübten guten Werke zum umfassenden Heilswerk gehören: „Gott bezieht uns ein in das, was er frei zur Verwirklichung unseres Heils tut" (Phil 2,12 und f.) (Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Ökumenische Perspektiven Bd. 12. Frankfurt 1987, 270). Der Gläubige kann also „sich um sein Heil mühen" (Phil 2,12). Die Konsequenz daraus wird logischerweise auf Ebene der Kirche als dem „Sakrament des Heilshandelns Gottes" gezogen.[3] Ebenso wird die Kirche als „Instrument der Verwirklichung von Gottes ewigem Plan, dem Heil der Menschheit"[4] angesehen. Hier gibt es keinen Widerspruch zwischen einer rein passiven und einer aktiven Instrumentalität der Kirche. Man weiß ja, welche Bedeutung die anglikanische Tradition der apostolischen Sukzession des ordinierten Amtes durch den Bischof beimißt, was zu derselben Kohärenz gehört. Dieses Dokument begründet die vorige Behauptung des „substantial agreement" zwischen den beiden Konfessionen. An diesem Punkt muß ich das Urteil André Birmelés[5] korrigieren, der – zweifellos unter dem Einfluß der Reaktion der Glaubenskongrega-

tion – die Ergebnisse des ARCIC-Dialogs zu schnell auf die des lutherisch-katholischen Dialogs reduziert. (Aber A. Birmelé verfügte noch nicht über den Bericht von ARCIC II.)
Dieses Urteil bleibt begrenzt. Es vergißt nicht, daß, neben den bleibenden Uneinigkeiten, die Frage der Frauenordination eine erneute Diskrepanz hinzufügt. Es behält die Möglichkeit vor, daß eine Grunddivergenz im Blick auf andere anglikanische Tendenzen bestehen bleibt, die von derselben Art wäre, wie die zwischen Rom und den lutherischen und den reformierten Kirchen.

II.3. Zwischen der lutherisch/reformierten Tradition und der katholischen Kirche

Ich komme zu der offensichtlichen Grunddifferenz zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen einerseits und der katholischen Kirche andererseits. Einer der Hauptzüge besteht in der Differenz im Blick auf die Welt der Kategorien, die zur Vorstellung des Heilsmysteriums dienen. Meiner Meinung nach schließt diese Grunddifferenz eine trennende Grund- oder Hauptdivergenz in sich ein, was jedoch nicht heißen soll, daß alle Aspekte dieser Differenz trennend sind.
Meine Beurteilung dieser trennenden Divergenz stimmt mit der langen Dialogarbeit im Rahmen des Comité mixte catholique-protestant en France überein, die zum Dokument „Consensus oecuménique et différence fondamentale" geführt hat. In diesem Dialog hatte A. Birmelé einen wichtigen Platz unter den protestantischen Teilnehmern inne. Seine Habilitation über *„Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques"* (Paris 1986) stellt einen reichen theologischen Beitrag zum Erkennen dieser Divergenz dar. Es ist daher nicht erstaunlich, daß meine Erkenntnis in einen ähnlichen gedanklichen und sprachlichen Horizont gehört. Außerdem beziehe ich die Bilanz zweier Arbeitsseminare mit meinen Studenten am Centre-Sèvres über dieses Thema in meine Reflexionen mit ein.
Das Buch von André Birmelé verbindet eine theologisch sehr anspruchsvolle Klarheit mit einer größtmöglichen ökumenischen Offenheit. Auf der einen Seite könnte seine Akribie, alle lehrmäßigen und theologischen Uneinigkeiten aufzuzählen, zu einer Vergrößerung des Streits führen. In diesem Gebiet scheint mir, daß noch Mißverständnisse bestehen und daß sprachliche Klärungen Fortschritte im Bereich der Übereinstimmung bringen können und daß die legitime Vielfalt der theologischen Systematisierungen respektiert werden muß. Auf der anderen Seite könnte seine Konzeption des Grundkonsenses vielleicht zu einer Minimalisierung der Auswirkungen der noch bleibenden trennenden Divergenz führen.
Ich möchte meine Beurteilung der Grunddivergenz in Form einer These vorschlagen:
„Die trennende Grund- oder Hauptdivergenz zwischen Katholiken einerseits und Lutheranern und Reformierten andererseits (unter Berücksichtigung der bleibenden Differenzen und manchmal Divergenzen zwischen diesen beiden Traditionen) liegt im Verständnis der Konsequenzen und damit der Wirkungskraft der Rechtfertigung durch Gnade mittels des Glaubens im gerechtfertigten Menschen, der Wirkungskraft, die seine Mitarbeit am Heil ermöglicht. Auf der einen Seite hat sie ihren Ursprung in einer verschiedenen Konzeption der Situation des Sünders vor Gott und der vermittelnden Wirksamkeit des Menschseins Christi im

Heilswerk. Auf der anderen Seite entfaltet sie sich in einer verschiedenen Auffassung des Mysteriums der Kirche und bestimmt die klassischen Streitigkeiten um Schrift und Tradition, Schrift und Magisterium, Schrift und Kirche, sakramentale Auswirkung der apostolischen Sukzession im Amt, Instrumentalität (passive und/oder aktive) der Kirche, Jurisdiktionsgewalt, ethische Beurteilungen. Dieselbe Divergenz wird *symbolisiert* im Verständnis der Rolle der Jungfrau Maria in der Heilsgeschichte."
„Ich nenne diese Divergenz trennend, weil ihre Auswirkungen unmittelbar trennend sind, während sie paradoxerweise in ihrer Formulierung als Ausdruck einer Differenz in der theologischen Systematisierung angesehen werden kann (vgl. A. Birmelé, *op. cit.* 289: die Frage der „Mitarbeit" „rechtfertigt keine Kirchentrennung")."
Diese These verlangt einige Kommentare:
a) In der katholischen Lehre wird die Mitarbeit der Freiheit des Menschen bei der Rechtfertigung verlangt, weil sie *geschenkt* worden ist. Die radikale Passivität des Menschen im Blick auf die rein willkürliche Initiative Gottes begründet in ihm eine Aktivität, die von ihm kommt, jedoch immer von der Gnade *abhängig* bleibt. Alles kommt von Gott, aber dem Menschen wird alles auf eine Weise geschenkt, daß er auf die Gnade in der Gnade antworten kann. Die Beziehung Gnade-Freiheit ist nie quantitativer Natur, so als ob das, was dem Menschen gegeben, Gott weggenommen würde (z. B. 90 Prozent kämen von Gott und 10 Prozent vom Menschen). Sie ist immer *dialektisch:* die Gnade Gottes wirkt (zu 100 Prozent), ohne vorheriges Verdienst des Menschen, ohne sein Werk und befreit seine Freiheit, damit er durch den Glauben, die Hoffnung und die Nächstenliebe an seinem Heil mitarbeiten kann (zu 100 Prozent seiner Fähigkeiten). Wenn das höchste, den Menschen rechtfertigende Handeln Gottes vollbracht ist, wirkt die Gnade im Menschen die Möglichkeit eines heiligen Handelns, einer Quelle von Verdiensten im Sinne Augustins: „Coronando merita nostra, coronas dona tua." Der gerechtfertigte Mensch ist also nicht nur befreit, um in der Welt der Schöpfung handeln zu können. Er handelt auch zum Nutzen des Heils. Dieses Handeln darf nicht als eine „Vollendung" von Gottes Handeln durch *unabhängige*, vom Menschen herkommende Werke, verstanden werden, sondern als eine Art und Weise, wie das Handeln Gottes sich im Menschen verwirklicht. Der gerechtfertigte Mensch kann so nicht nur zu seinem Heil beitragen, sondern auch zum Heil seiner Brüder und der Welt, im Namen der Solidarität der Freiheiten und der Gemeinschaft der Heiligen. Jeder wird somit das Werkzeug der Gnade für seinen Bruder. Diese Perspektive stellt in keiner Weise die Rechtfertigung durch den Glauben in Frage, sondern versteht sie im Lichte des fleischgewordenen Wortes, das sein eigenes Menschsein am Heilswerk beteiligen wollte. Ich glaube sagen zu können, daß dies eine ähnliche Art und Weise ist, wie die Orthodoxie die „Synergie" des Menschen mit Gott versteht. Ist es nicht diese Auslegung der aktiven Mitarbeit des Menschen am Heil, die den reformatorischen Kirchen Schwierigkeiten bereitet?
b) Ich werde nicht länger auf den Ursprung dieser Divergenz eingehen: Sie ist häufig erkannt worden, aber angesichts ihrer Konsequenzen sollte sie vielleicht Gegenstand eines Dialogs werden. Es handelt sich zuerst um die christliche Anthropologie: Stellung des sündigen Menschen, Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf und Kenntnis Gottes, Sinn der Person. Es handelt sich als Wech-

selbeziehung um ein Verständnis der Christologie, das sehr subtil ist, denn es gehört beiderseits zur Anerkennung des Konzils von Chalcedon. Haben die Fleischwerdung und die einzige Mittlerschaft Christi wirklich eine neue Situation zwischen Mensch und Gott geschaffen?
c) Wir sind alle der Meinung, daß die Rechtfertigung durch Glauben das Sein und das Wesen der Kirche bestimmt. Aber unsere Meinungen gehen auseinander, wenn es um die Folgen und die Wirkungskraft der Rechtfertigung geht. In katholischer Perspektive ist die Kirche globales Subjekt dieser Rechtfertigung. Dieselbe Logik bestimmt in ihrem Innern die Mitarbeit des einzelnen bei der Rechtfertigung und die Mitarbeit der Kirche als Leib. Sie begründet die gesamte *Sakramentalität* der Kirche, die aus ihr ein Zeichen und ein Werkzeug des Heils macht, indem sie ein freies und aktives Subjekt ist, das in der Gnade im Dienst der Gnade handelt. Sie begründet insbesondere den Auftrag und die Amtsstruktur der Kirche. Die Groupe de Dombes sagt dies in einer so ökumenisch wie möglich gehaltenen Formulierung: „Die Amtsstruktur der Kirche hat zum Ziel auszudrücken, daß jede ihr innewohnende Autorität Gabe ist, Gesandte und Verwalterin im Namen Christi. Sie drückt im Leben der Kirche aus, daß der Mensch durch die Gnade Christi gerettet ist, gemäß dem Evangelium von der Rechtfertigung durch Glauben.“ [7]
In protestantischer Perspektive ist die Kirche zwar ein Werkzeug Gottes durch die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente. Aber dieses Handeln steht außerhalb der Realität des Heils, von dem sie lediglich zeugt. Die Kirche führt eine menschliche Handlung aus, die in eine menschliche Struktur hineingehört. Aber im Blick auf das Heil ist sie nur empfangende Passivität. Dies ist Grund für das protestantische Zögern, die Kirche auf sakramentelle Weise zu betrachten. Dies ist der Grund, warum aus protestantischer Sicht der Grundkonsens im Glauben nicht unbedingt einen Konsensus im Blick auf die Kirche und ihre Ämter miteinbezieht, während für den Katholizismus das Mysterium der Kirche zum Heilsmysterium gehört.
Alle bekannten Punkte des ekklesiologischen Streits kann man logischerweise von hier aus verstehen. Da die Schrift in gewisser Weise in ihrer Stellung als Wort Gottes gegenüber der Kirche hypostasiert ist, kann die protestantische Tradition nur schwer zugeben, daß sie (die Schrift) ihr wirklich anvertraut ist (nachdem sie sie konstituiert), und die lebendige Rolle der Tradition und des Magisteriums in ihrer Auslegung anerkennen: Dies würde bedeuten, daß die Menschen über das Wort Gottes gesetzt werden. Aus katholischer Perspektive ist die durch die Kirche ausgeübte Gewalt (Autorität) eine Handlung des Gehorsams gegenüber der Botschaft vom Wort Gottes, mit dem Ziel, die Gemeinschaft im Bekenntnis des wahren Glaubens zu bewahren. Ebenso ist die sakramentale Auswirkung der apostolischen Sukzession im Bischofsamt ein grundlegendes Element der kirchlichen Struktur, denn sie gehört zur empfangenen Gnade Christi und zum Sendungsauftrag in die Sichtbarkeit der Geschichte. Von protestantischer Seite her gesehen ist sie ein äußerliches Zeichen, das zu beachten ist, das jedoch nicht die Wirkungskraft der Sakramente betrifft. Die Konzeption der Rolle der Amtsträger bei der Feier der Sakramente gehört zur selben Divergenz, nicht nur bei der Eucharistie, sondern auch bei der Buße (und in gewissem Maße bei der Ehe): reine Verkündigung der Gnadengabe Gottes im einen Fall, Amtshandlung, die hier und jetzt diese Gabe schenkt, im anderen Fall. Im gleichen Sinn hält die

katholische Kirche an einer „Jurisdiktionsgewalt“ mit göttlicher Begründung fest (vgl. Mt 16,18; 18,18), die dem Heil der Gläubigen zugute kommt. Sie ist auch im ethischen Bereich der Meinung, daß es konkrete Entscheidungen gibt, denen das moralische Leben des Menschen zu folgen hat. Sie ist der Meinung, daß es ihre Aufgabe ist, ihnen Ausdruck zu verleihen (sie tut es zweifellos auf mehr oder weniger gelungene Weise) im Lichte des Evangeliums und für das Heil. Die reformatorischen Kirchen lassen den radikalen Ruf zur Umkehr gemäß dem Evangelium hören, aber sie scheuen sich meistens, seine Forderungen zu konkretisieren aus Furcht, wieder unter das Gesetz und die Gesetzlichkeit zu fallen.
Ich möchte also diese Sicht der Dinge zur Diskussion stellen: Die Grund- oder Hauptdivergenz zwischen Katholizismus und Protestantismus liegt meiner Meinung nach an der Verbindungsstelle zwischen Rechtfertigung durch Glauben und Mysterium der Kirche. Der Gedanke von der Mitarbeit faßt dies gut zusammen. Ich glaube, daß gemeinsame Klärungen sie verringern können, aber ihre endgültige Auflösung in einen „Grundkonsens“ verlangt nach Handlungen der Umkehr im Blick auf die Einseitigkeit, die noch in den jeweiligen Positionen verbleibt.

Anmerkungen

1 Istina 20 (1974), 165.
2 DC 1902 (1985), 867–868.
3 Ib., Nr. 29.
4 Ib., Nr. 28.
5 André Birmelé, Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques, Paris 1986, 381–388.
6 Zum Verhältnis Grundkonsens – Grunddifferenz, in: ÖR 37 (1988), 221–230.
7 Le ministère épiscopal, n. 45.

Jean-Marie R. Tillard OP – Kanada – römisch-katholisch

1. Um die Frage richtig zu umreißen, halte ich es für notwendig, in dieser Untersuchung der „Grunddifferenz“ zwei Ebenen zu unterscheiden. Da ist zuerst die gesamte Ebene der Differenz zwischen Ost und West. Sie „unterscheiden“ sich durch zwei Betrachtungsweisen des Mysteriums Gottes und des Heils, die grundlegend durch eine „Differenz“ des *Ethos* bedingt sind. Es handelt sich vor allem um ein ganz und gar verschiedenes Verständnis der Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte. Diese Differenz findet ihren vor allem dogmatischen Niederschlag in der Auffassung der Beziehung zwischen Geist und Christus (was die Bedeutung der Debatte um das *Filioque* erklärt) und der Feier der Liturgien. Aber sie geht über diese beiden Gebiete hinaus, sowohl in der Lehre als auch *in der Praxis*. Hier kommen zahlreiche „nicht-theologische“ Faktoren ins Spiel, die zur Kultur, zum Temperament, zum historischen Kontext gehören und die zusammen das *Ethos* bilden.

In diese Differenz des *Ethos* eingebettet und von ihr abhängig, erscheint eine *Vielzahl von Differenzen,* von denen einige rein theologischer Natur sind. Sie sind an und für sich genommen nicht von *„bleibender trennender Art"*. Ich glaube übrigens nicht, daß die Differenz des *Ethos* von Natur aus *kirchentrennender Art* ist. Hier stellt sich jedoch ein wichtiges Problem, nämlich das des Wesens der Katholizität. Denn diese enthält die Gemeinschaft verschiedener Formen der Inkarnation des einzigen und unteilbaren Glaubens in unendlicher Vielfalt menschlicher Wesen. Auf diesen Punkt muß näher eingegangen werden.

2. Diese Differenz des *Ethos* findet man, wenn auch in unterschiedlichem Maße, in der westlichen Welt selbst. Es ist klar, daß im alten Europa das Christentum des Mittelmeerraums, das germanische, das angelsächsische, das slavische Christentum von sehr unterschiedlichen kulturellen Betrachtungsweisen gekennzeichnet sind. Außerdem sind wir uns alle der schwierigen Fragen bewußt, die die Einführung des Christentums in die afrikanischen Kulturen in den nächsten Jahrzehnten der „Glaubensgemeinschaft" stellen wird. Sie werden sich nicht auf die *Praxis* beschränken (wie es bereits bei der Lambeth-Konferenz 1988 bei Fragen im Blick auf die Polygamie der Fall war). Sie werden auch die Lehre betreffen. Es ist z.B. offensichtlich, daß sich schon eine „unterschiedliche" Lektüre im Blick auf den Begriff der Sünde abzeichnet und noch eindeutiger eine „verschiedene" Erklärung der innertrinitarischen Vater-Sohn Beziehung. Es ist auch von größter Bedeutung, daß bei der Diskussion der Frage der *justificatio a fide* durch ARCIC II afrikanische (anglikanische und katholische) Mitglieder der Kommission zugegeben haben, daß diese Frage in ihrem kirchlichen Kontext als altertümlich und *irrelevant* betrachtet wird. Außerdem stellt sich das Problem des *Ethos* nicht mehr nur in bezug auf Afrika, Asien und Polynesien. Es stellt sich sogar immer mehr und auf neue Weise im Blick auf die Kirchen Nordamerikas.

Wenn ich auf dieser Bedeutung des *Ethos* bestehe, dann geschieht dies, um eine rein abstrakte und intellektuell konfessionelle Sicht der Grunddifferenz zu vermeiden. Es scheint mir, daß die Diskussion dies bisher zu sehr vernachlässigt hat.

3. Welche ist nun die Differenz, von der die anderen Differenzen ausgehen? Vielleicht ist es zutreffender zu fragen, welche die lehrhafte Vorstellung ist, die die divergierenden Entscheidungen erklärt, um die herum die Polemiken entstanden sind und die zu *Kirchen*trennungen (denn um diese Trennungen geht es hier), geführt haben, während an anderer Stelle Differenzen problemlos nebeneinander existiert haben?

3.1. Es scheint mir, daß zwischen der Reformation in ihrer Gesamtheit und dem, was ich „die alten Traditionen" nennen möchte, diese Differenz *in der Vorstellung, die man von der Stellung der Freiheit unter der Gnade hat,* zu suchen ist. In einer Kurzform, die noch ausführlich erklärt werden muß, würde ich die Situation folgendermaßen beschreiben: Die „alten Traditionen" sind davon überzeugt, daß durch das Werk der Gnade die menschliche Freiheit in ihrer Würde wiederhergestellt ist. Deshalb kann sie – indem sie immer unter der Gnade bleibt – zur Mitarbeiterin Gottes werden, natürlich nicht in der Handlung, die das Heil schenkt (und die das *ephapax* des Osterfestes des Herrn Jesus Christus ist), sondern in dem, was diese Handlung umgibt.

Die reformatorischen Traditionen schenken diesem Stellenwert der wiederhergestellten Freiheit weniger Aufmerksamkeit. Oftmals betrachten sie die Freiheit vor allem in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur Rechtfertigung. Während die „alten Traditionen" in der Freiheit das sehen, was dem „Abbild und der Ähnlichkeit Gottes" erlaubt, zu seinem Mitarbeiter zu werden (indem es jedoch völlig abhängig von ihm ist), neigen die reformatorischen Traditionen dazu, in ihr vor allem die Fähigkeit zu sehen, in der die fortwährende „Sündhaftigkeit" des Menschen zum Ausdruck kommt. Dies ist natürlich eine Frage der Akzentsetzung. Aber das Mißtrauen im Blick auf eine „in mera et mala securitate" (WA 1.358,29) durchgeführte Tat und die Überzeugung, daß „die guten Werke getan werden, wenn Gott allein sie in uns wirkt und uns nichts zukommt" (WA 5.169,12; 176,9; 177,11), sind eng mit der Besonderheit der reformatorischen Sicht verbunden.

3.2. Angesichts des wesentlichen Platzes, den die Beziehung Sünde-Heil in der Gabe des Glaubens und seiner lehrmäßigen Formulierung einnimmt, wird die reformatorische Sicht von dieser Akzentsetzung bestimmt. Wenn man wieder vom *theologischen* Ethos sprechen wollte, würde ich sagen, daß das protestantische Ethos hier seine eigentliche Grundlage hat. Die „Grunddifferenz" der beiden Ekklesiologien (die ihren Ausdruck in den Fragen des Amtes, aber noch weitgehender in der Konzeption und dem Platz der sichtbaren Institution findet) hängt davon ab.

3.3. Dies erlaubt die Aufklärung gewisser „Differenzen" (die meiner Meinung nach versöhnbar sind und die als Ausdruck einer gesunden Vielfalt anerkannt werden müssen) in dem komplexen Bereich der Instrumentalität der Kirche. Die patristische und mittelalterliche Tradition hat das Problem gut erkannt. Aber sie hat aufgezeigt, daß *organon* (Werkzeug) das bezeichnet, was die Schrift *doulos* (Diener, *servus)* nennt. In ihrer totalen Abhängigkeit von Gott ist die Kirche der *doulos,* der *nur* Diener ist, der aber dennoch Diener des Planes Gottes *ist.* Und seine Taten als *doulos* sind Taten, die seine Freiheit mit einbeziehen, die in der Würde und Verantwortung als Abbild Gottes in der Gnade des Geistes neu geschaffen wird.

Hans Jörg Urban – Deutschland – römisch-katholisch

1. Den klassischen logischen Zugang zur Frage nach einer eventuellen konfessionellen Grunddifferenz und ihrer Lokalisierung sehe ich in folgenden Gedankenschritten gegeben:

„1) Gibt es ein katholisches und ein evangelisches (protestantisches) „Prinzip", wobei wir unter dem eher vagen Begriff des „konfessionellen Prinzips" hier eine sich deutlich artikulierende, hinter und unter allen einzelnen Manifestationen einer kirchlichen Glaubensgemeinschaft liegende wesentliche Grundüberzeugung und Haltung verstehen, auf die sich alle einzelnen Optionen zurückführen lassen?

2) Wenn es ein solches katholisches und ein evangelisches Prinzip gibt, ist zu fragen, a) ob sie sich so widersprechen, daß das eine das andere ausschließt (Grunddifferenz), b) ob sie nebeneinanderstehen können, ohne sich im Sinne von Wahrheit und Irrtum (aufgrund einer gewissen Kompatibilität) ausschließen zu müssen, c) oder ob gar eine Übereinstimmung auf dieser Ebene der Prinzipien gege-

ben ist (Grundübereinstimmung), vorerst einmal davon abgesehen, daß aus den gleichen Prinzipien unterschiedliche Folgerungen abgeleitet werden können, aus welchen weiteren Gründen auch immer.
2. Diese komplexe Fragestellung ist nicht neu und auch nicht unvorbelastet. Die Frage nach den eigenen „Prinzipien" wurde wohl schon immer im Rahmen der internen theologischen Überlegungen, insbesondere in Krisenzeiten, in denen man nach dem Tragenden sucht, gestellt. Die Frage nach dem „konfessionellen Prinzip" indessen wurde fast immer, wenn wir recht sehen (und das ist das Vorbelastende), in der Abgrenzung, selten in der Annäherung an die andere Konfession gestellt. Je nach interesseleitendem Motiv (Polemik, Apologetik, Irenik, Symbolik, Kontroverstheologie, Konfessionskunde, Ökumenik), aber auch je nach Gegner oder Partner (eine lutherische Selbstdefinition etwa wird andere Akzente aufweisen, wenn sie sich dem Katholizismus gegenüber abgrenzt, als wenn sie dies dem Reformiertentum gegenüber tun muß) fällt somit die Antwort auf unseren Fragenkomplex je anders aus. Eine Erhebung und Selbstdarstellung des eigenen Prinzips wird auch immer andere Gewichtungen vornehmen als die Darstellung des je anderen Prinzips."[1]
3. Anhand der Literatur ist feststellbar, daß man sich in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sehr intensiv insbesondere auf katholischer Seite mit der Frage der konfessionellen Prinzipien befaßt hat. Mit bohrendem Scharfsinn fragte man nach dem „protestantischen Prinzip" und nach dem „katholischen Prinzip". Wenn ich recht beobachte, wurde in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts diese Fragestellung weitgehend aufgegeben, und zwar aus zwei Gründen: 1) die Fragestellung wurde immer subtiler und hat zu immer weniger eindeutigen Ergebnissen geführt. Es lag eine große Anzahl von Entwürfen vor, die aber alle nicht die straffe Logik hatten, die man von einem Prinzip und dessen Entfaltbarkeit erwartet. 2) Man hat sich ab dieser Zeit eindeutig mehr der Frage des Gemeinsamen und weniger der des Trennenden zugewandt. Die Fragestelllung hat sich folglich gewandelt. Es trat ein mehr konfessionskundliches und theologiegeschichtliches Interesse auf, und eine eindeutige Hinwendung zur Analyse von einzelnen theologischen Fragen in der je anderen Theologie ist zu beobachten. Von dem katholischen und dem protestantischen Prinzip hat man bis auf vereinzelte Äußerungen nicht mehr gesprochen.
4. Heute jedoch, nachdem wir mit den ökumenischen Bemühungen – mindestens was den reformatorisch-katholischen Dialog betrifft – anscheinend so gut wie an Grenzen des „menschlich Machbaren" angelangt sind, kommt die Theologie offenkundig wieder auf diese Frage zurück. Es hat sich nämlich im ökumenischen Dialog der letzten zwanzig Jahre gezeigt, daß gerade der intendierte und teilweise tatsächlich vollzogene Abbau von Grenzen sowie die Überbrückung von Gräben in gesteigertem Maße die Frage nach Identität aufwirft, und zwar sowohl die Frage nach der eigenen *Identität* wie diejenige nach der Identität des anderen sowie auch nach einer möglichen gemeinsamen Identität. Die Tatsache des Aufkommens der Identitätsfrage bei wegfallenden Grenzen und stetigem Sich-näher-Kommen kann nicht lediglich auf vermeintliche oder tatsächliche Kleinmütigkeit der Kirchenleitungen und Kleingläubigkeit der einfachen Gläubigen zurückgeführt werden. Sie ist vielmehr Folge der Einsicht, daß sich nur Partner mit bewußter Identität sinnvoll begegnen und sinnvoll etwas sagen können.

5. Wir sprechen nun interessanterweise in dieser neuen Phase nicht mehr so gerne von einem protestantischen und einem katholischen Prinzip, sondern von den konfessionellen *„Glaubensformen"*. Damit ist allerdings das Problem nicht bagatellisiert etwa dahingehend, daß man die evangelisch-katholischen Gegensätze auf verschiedene Empfindensweisen und Denkstile reduziert, sondern man will damit signalisieren, daß die konfessionellen Unterschiede eben nicht an der Peripherie liegen, sich auch nicht allein in Lehrsätzen und Prinzipien festlegen lassen, sondern daß hier mehr zu berücksichtigen ist, nämlich die Denkstrukturen, die Glaubensinhalte und die Handlungsweisen. Diese drei Elemente bedingen sich gegenseitig und bilden untrennbar zusammen die „Glaubensform" oder die „Glaubensgestalt".
6. Diese Einsicht macht die Problemstellung nicht leichter, denn die drei genannten Elemente (Denkstrukturen, Glaubensinhalte und Handlungsweisen) einzeln und als Gesamtes lassen sich nicht so leicht gegeneinander aufrechnen wie die eingangs genannten konfessionellen Prinzipien als wesentliche lehrhaft festlegbare Grundüberzeugungen. Denn es ist vielmehr so, daß jedes dieser drei Elemente für sich genommen nicht die innere Logik besitzt, die eine stringente Gegenüberstellung ermöglicht. Übereinstimmungen in den Lehrinhalten können nämlich oft durch entsprechende Handlungsweisen widerlegt werden. Andererseits gibt es parallele und gar gleiche Handlungsweisen, hinter denen unterschiedliche Lehrinhalte stehen. Durch die unterschiedlichen Denkhorizonte und Denkstrukturen sind erhebliche Mißverständnisse möglich und naheliegend: Mit gleichen Worten kann man anderes meinen und mit anderen Gleiches.
7. Stellt man die aus den drei Elementen resultierenden „Glaubensformen" der verschiedenen Kirchen gegenüber, dann hat man auch nicht mehrere lehrmäßige Prinzipien, die sich im Hinblick auf alles weitere logisch durchdeklinieren lassen, sondern eher unterschiedliche Gefüge, die sich teils widersprechen und teils übereinstimmen.
8. Vergleicht man diese Gefüge, so legt sich methodisch eine Unterscheidung zwischen formalen und *inhaltlichen Aspekten* nahe. Bei der Analyse der inhaltlichen Aspekte (zwischen evangelischer und katholischer Glaubensform) gehe ich von einer Grundübereinstimmung aus, die ich lieber „Fundamentalübereinstimmung" nennen möchte, schlicht und einfach weil als erstes in die Augen springt, daß wir uns einig sind in den fundamentalsten Artikeln unseres Glaubens, in denen nämlich, auf Grund derer wir uns überhaupt Christen nennen. Diese gegebene gemeinsame Basis des Glaubens drückt sich konkret darin aus, daß wir in der katholischen und in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen dasselbe nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis beten und auch die anderen altkirchlichen Glaubensbekenntnisse auf beiden Seiten als grundlegenden Inhalt unseres Glaubens ansehen. Wir sind einig im Glauben an Gott den Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Wir bekennen gemeinsam, daß Jesus Christus uns durch seine Menschwerdung, Tod und Auferstehung erlöst hat. Wir glauben einmütig an den Heiligen Geist, an die Vergebung der Sünden, an die Versöhnung mit Gott und an das ewige Leben. Wir glauben gemeinsam an die Heilsmittel Taufe und Eucharistie. Wir bekennen uns gemeinsam zur Kirche als einer Gemeinschaft von Menschen, die von Gott zusammengerufen ist und das weiterträgt, was sie empfangen und erfahren hat. Wir hoffen gemeinsam, daß Gott sein Reich ausbreiten werde, und betrachten gemeinsam

das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe als Kernstück unseres christlichen Handelns. Wir sind uns einig hinsichtlich der Notwendigkeit der Wahrnehmung des missionarischen Auftrags der Kirche und eines jeden Christen.
9. Die Tatsache, daß wir trotz dieser Übereinstimmung im Fundamentalen im Hinblick auf andere Glaubensinhalte (Kirche, Sakramente, Amt) – die doch in engem Zusammenhang mit den Fundamentalartikeln stehen und sogar von diesen abgeleitet werden – Unterschiede und Gegensätze haben, hängt mit den *formalen Aspekten* der Glaubensformen zusammen. Bestimmte Gesichtspunkte, Perspektiven und Blickwinkel (sie bilden die Denkstruktur) führen zu Entscheidungen hinsichtlich der Praxis (Handlungsweisen), die ihrerseits Einfluß haben auf Modifikationen, Änderungen oder Erstarrungen in den Lehrbereichen (Glaubensinhalte), die sich von den Fundamentalartikeln ableiten. Dieser ganze Prozeß kann Ausgestaltung der Glaubensform genannt werden.
10. Fragt man nun näher, warum an bestimmten Punkten der Geschichte eine Diversifizierung dieser Ausgestaltung begonnen hat, die zu unterschiedlichen bis gegensätzlichen Endergebnissen führt (bei einer weiterhin bestehenbleibenden Fundamentalübereinstimmung!), dann muß man nach Motiven dafür suchen.
Auf diese Frage der Motive gibt es verschiedene Antworten, die mehr oder weniger aufschlußreich sind. Der Verweis darauf, daß die einen scholastisch und die anderen existentiell gedacht haben, oder daß die einen vom Kreuz her und die anderen von der Menschwerdung her deklinieren, reicht nicht. Wohl kommen die Kontrahenten aus verschiedenen theologischen Schulen, aber was hat sie motiviert, sich auf ihre jeweiligen Kategorien so zu versteifen, daß sie den anderen nicht verstehen und es zu Gegensätzen kommen konnte? Die Motivation für die unterschiedlichen Perspektiven in der Reformationszeit sehe ich in den gegenseitigen Befürchtungen gegeben:
1) Die Reformatoren befürchten, daß ihre – wie heute allgemein zugegeben, katholische – „Grunderkenntnis", daß der barmherzige Gott allein den glaubenden Sünder rechtfertigt, in der Kirche Roms dadurch pervertiert wird, daß neben dem Glauben als Bedingung für das Heil menschliche Werke verlangt werden, neben den alleinigen Mittler des Heils, Jesus Christus, andere vermittelnde Instanzen und Personen gestellt und daß neben die Heilige Schrift als Gehorsam fordernde Instanz noch menschliche Traditionen gesetzt werden.
2) Die katholische Seite dagegen befürchtet, daß die von der reformatorischen „Grunderkenntnis" (die auch damals nicht als unkatholisch abgetan werden konnte) verursachten Reduktionen und Abschaffungen weitreichende Konsequenzen für das Ganze von Kirche und Glauben haben würden. Sie befürchtet, daß die „Alleine-Maximen" die Kirche und ihr Amt als solches relativieren, daß sie die Sakramente gegenüber dem Wort relativieren und daß sie letztlich den Wert der ethischen Anstrengungen des Christen (gute Werke) relativieren würden. Aus dieser Befürchtung heraus reagierten Rom und die katholischen Theologen trotz ihrer grundsätzlichen Zustimmung zu der alleinigen Mittlerschaft Christi, zu dem normativen Charakter der Heiligen Schrift und zu der primären Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsprozeß.
11. Daß diese undifferenzierten Befürchtungen auf eine weitgehend undifferenzierte Sicht des Anliegens der je anderen Seite zurückzuführen sind, das wissen wir heute (vgl. die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"), aber dies ändert nichts daran, daß sie damals das Motiv waren, welches einmal eingespeichert, im Verlauf der weiteren Entwicklung auf beiden Seiten zutiefst die Ausgestaltung der Glaubensform (Denkstruktur, Glaubensinhalt, Handlungweisen) beeinflußt hat. Die einzelnen Auswirkungen davon sind dann an den verschiedensten Stellen der beiden komplexen Gefüge der Glaubensformen festzustellen. Das führt dann eben dazu, daß einige den „Grundunterschied" in der Anthropologie, andere in der Christologie, Soteriologie und an anderen Orten mehr festmachen wollen. Meines Erachtens handelt es sich bei den dabei erhobenen Unterschieden nicht mehr um „*Grund*unterschiede", sondern um Auswirkungen eines primär vorgegebenen Motivs oder Anliegens. Vielleicht könnte man von zwei unterschiedlichen Uranliegen sprechen.
Es bleibt die Frage zu beantworten, ob diese beiden Uranliegen „versöhnbar" sind oder nicht. Meine Antwort lautet entschieden ja, denn sie sind zurückzuführen auf Befürchtungen, von denen die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" für mich im Grundsätzlichen (Teil Rechtfertigungslehre) plausibel gemacht hat, daß sie überwindbar sind. Wie allerdings von dieser Überwindung des Wurzelübels die Gegensätze, die sich im Lauf der Geschichte daraus ergeben haben, saniert werden können, das ist eine andere Frage, die es aber hier nicht zu beantworten gilt.

Anmerkung

[1] Vgl. H. J. Urban/H. Wagner, Die konfessionellen Prinzipien: Grundübereinstimmung – Grunddissens, in: Handbuch der Ökumenik III/1, hg. von H. J. Urban und H. Wagner, Paderborn 1987, 195.

Geoffrey Wainwright – USA – methodistisch

1. Die Frage des *Grundkonsenses* und/oder der *Grunddifferenz* ist systematisch gesehen sehr komplex. Die Antwort gehört, nehme ich an, in den Bereich der *Identität* sowohl im Sinne von *Wesen* oder *Profil* wie von *Beschaffenheit* oder *Kontinuität*. Was sehen die verschiedenen christlichen Gemeinschaften (a) als notwendige und ausreichende Merkmale für ihre Identität an, (b) wie kommen sie zu dieser Entscheidung, und wie drücken sie sie aus, (c) wie betrachten und behandeln sie diejenigen, die sich außerhalb ihres eigenen Horizontes befinden, (d) wie beziehen sie die drei eben genannten Dinge aufeinander?

2. Die synchronische Frage, wo *jetzt* die Kirche Christi sei, ging John Henry Newman in seinem „Essay on the Development of Christian Doctrine" auf diachronische Weise an. Es gab sieben „Kennzeichen" für das „wahre Entstehen einer Idee" im Gegensatz zu ihrer „Verfälschung" („Idee" hat für Newman eine weitreichende Bedeutung, ähnlich wie Wittgensteins „Lebensform"): (i) Erhaltung des Typus („junge Vögel werden keine Fische"); (ii) Kontinuität ihrer systematischen Prinzipien, d.h. der jeder Lehre zugrundeliegenden Axiome oder des jede Handlung inspirierenden Geistes; (iii) ihr Aufnahmevermögen, d.h. ihre

Fähigkeit, fremdes (äußerliches) Material zu „heilen", zu „formen" und zu „absorbieren"; (iv) ihre logische Folgerichtigkeit, auch wenn das Wachstum seiner rationalen Rechtfertigung vorausgeht; (v) Vorwegnahme ihrer Zukunft (der Junge Athanasius „wird von seinen Spielgefährten zum Bischof ernannt"; „der Nachweis der Zuverlässigkeit eines letzlich Entstehenden ist seine *eindeutige Vorwegnahme* in einer frühen Phase der Geschichte dieser Idee, in die sie hineingehört"); (vi) eine bewahrende Wirkung im Blick auf die Vergangenheit, d. h. sie schützt „das in früherer Geschichte Erreichte", anstatt es zu widerlegen oder umzustoßen; (vii) ihr ständiger Nachdruck oder ihre Hartnäckigkeit („der Lauf der Häresien ist immer kurz", oder eine verfälschte Institution geht langsam dem Verfall entgegen). Diese Art der Argumentation führte Newman dazu, im römischen Katholizismus die Kirche Jesu Christi und der Apostel zu sehen. Ob nun die Kirche von Rom der ausschließliche oder auch nur der beste Ort der Christenheit war, ihre Ansprüche waren nach Newmans Meinung ausreichend, um seine Bekehrung vom Anglikanismus zum Katholizismus hervorzurufen und ihn darin zu bestärken.

3. Um der Kürze willen möchte ich hier, ohne zu großen Schaden für dogmatische oder ekklesiologische Wahrheit, einen notwendigerweise etwas groben Gebrauch von Newmans Gedanken über die Beschaffenheit des Typus machen. Wir können uns auch – ebenfalls ohne Vorurteil – Kardinal Willebrands Gedanken einer Vielfalt ekklesiologischer „typoi" anschließen, von denen jeder eine liturgische, spirituelle, theologische und kirchenrechtliche Tradition hat (die Einheit erfordert eine Übereinstimmung in Glauben, Lehre, Sakrament und der grundlegenden kirchlichen Struktur). Meine Frage wäre dann: Kann man bei den jeweiligen Gemeinschaften, die den Anspruch erheben, „Kirche" zu sein, gewisse Merkmale erkennen – oder auch nur ein einziges Merkmal – das von denen, die es besitzen (ihrer Meinung nach ausschießlich oder nicht), als unbedingt zur christlichen Identität und somit zur Kirchlichkeit gehörig angesehen wird? Wir möchten uns einige Beispiele ansehen. In den ersten drei Fällen wird es prima facie recht einfach sein, die unterscheidenden Merkmale herauszufinden. In den drei weiteren Beispielen ist das unterscheidende Merkmal selbst recht komplex oder sogar diffus.

4. Römischer Katholizismus

In der Bulle „Unam sanctam" von 1302 erklärte Bonifatius VIII., daß „es für jeden Menschen heilsnotwendig ist, daß er dem Papst untersteht". Heute verwirft Rom nicht mehr so schnell, noch schließt Rom so schnell andere von der Kirche aus. Trotzdem spricht Kardinal Ratzinger in seinem Kommentar zu ARCIC noch „von der Unverzichtbarkeit des petrinischen Prinzips".[1] Die Lehren des I. Vatikanischen Konzils seien „nur Symptome für das generelle Problem der Autorität in der Kirche, also für eine Sicht der Struktur des Christlichen, die notwendig in geringerem oder größerem Maße auch in die verschiedenen inhaltlichen Einzelfragen hineinwirkt".[2] „Hier muß man dem ARCIC-Bericht widersprechen, wenn er formuliert, das II. Vatikanische Konzil erlaube die Aussage, daß einer außerhalb der Kommunion mit Rom stehenden Teilkirche vom Standpunkt Roms aus nichts an ihrem Kirche-Sein fehle außer der Zugehörigkeit zur sichtbaren Manifestation der vollen christlichen Communio. Mit einer solchen

Behauptung, die sich zu Unrecht auf das II. Vatikanum beruft, wird Kircheneinheit zu einer entbehrlichen, wenn auch wünschenswerten Äußerlichkeit degradiert; damit wird der Charakter der Universalkirche zu einer bloß äußeren Darstellung abgewertet, die für die Konstitution des Ekklesialen unerheblich ist."[3] Hier bedeutet Ökumenismus Rückkehr zur oder Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Rom. Diese Glaubens- und Lebensgemeinschaft kann nur durch die Bischöfe *una cum* dem Papst erklärt werden. Man kann beobachten, daß jedes ökumenische Gespräch, in das Rom verwickelt ist, früher oder später im Licht der Schrift und der Geschichte auf die Frage stößt, ob, wie und wo ein Petrusamt die ganze Zeit über gegenwärtig gewesen sei.

5. Luthertum

Vom 16. Jahrhundert an hat das Luthertum die Lehre von der Rechtfertigung als den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* angesehen. Kardinal Ratzinger stimmt darin überein, daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben allein weiterhin das Luthertum von der katholischen Kirche trennt. Die Lutheraner berufen sich im allgemeinen auf die ersten Schriften Paulus', sie finden ihre Lehre jedoch auch z. B. in den Aufzeichnungen von Jesu Tischgemeinschaft mit Sündern und dem Gleichnis vom Zöllner und dem Sünder. Rechtfertigung durch Glauben ist die „Mitte der Schrift", der „Kanon im Kanon". Dinge, wie die Formen des Amtes, werden zu Adiaphora. Das Evangelium, das durch das Wort verkündet und in den Sakramenten des Herrn vermittelt wird, steht auf dem Spiel. Es ist Aufgabe der Theologie und so konkreterweise der Theologen, die Reinheit des Evangeliums zu erkennen und zu erhalten. Einige lutherische Theologen behaupten, daß die „Bedingungslosigkeit des Evangeliums" so weit geht, daß nicht einmal der Glaube eine Heilsbedingung sei.

6. Baptisten

Welche Zugeständnisse sie auch aus pastoraler Großzügigkeit machen, so sind die Baptisten doch der Meinung, daß Mitgliedschaft in der Kirche im vollen Sinne durch die Taufe nach vorausgehendem Bekenntnis des Glaubens komme. Sie halten dies für die einzige Praxis des Neuen Testaments und die Voraussetzung der apostolischen Tauflehre. Es ist klar, daß hier eine andere Anthropologie und eine andere Soteriologie am Werk sind als in Gemeinschaften, in denen die Kindertaufe die praktische oder (a fortiori) auch die theoretische Norm ist. Im Blick auf die Ökumene sagen Baptisten nicht viel darüber, welche Beziehungen Gemeinden bekennender Gläubiger untereinander haben sollen.

7. Orthodoxie

Das unterscheidende Merkmal der Orthodoxie ist ihr bewußtes Festhalten an dem, was Georges Florovsky „die patristische Synthese" nannte, wie dies in Lehre, Sakramenten, kanonischer Ordnung und Hierarchie dargestellt ist. Für diese Synthese war sowohl die Nähe zu der ursprünglichen Offenbarung in Christus notwendig wie auch die Zeit, die die Offenbarung braucht, um einen reifen historischen Ausdruck zu finden. Der römische Katholizismus wird einer Hinzufügung zu dieser Synthese angeklagt, der Protestantismus – zum Teil durch

eine „westliche Überkorrektur" – einer Subtraktion. Der ökumenische Prozeß wird hier verstanden als ein Wachsen hin zur wirklichen Orthodoxie, die eventuell von den Kirchen anerkannt wird, die in der Geschichte orthodox geblieben sind.

8. *Anglikanismus*

Der Anglikanismus wird gekennzeichnet durch seine „Reichhaltigkeit". Dieses Merkmal hat seinen Ursprung in der Vielfalt der Antworten auf den Ruf der Reformation und die darauf folgende Notwendigkeit, möglichst weite Grenzen zu setzen innerhalb einer territorischen und politischen Einheit, des englischen Königreichs. „Die Heilige Schrift enthält alles, was zum Heil notwendig ist" (Artikel IV), aber es wird wenig gesagt über eine „Mitte" der Schrift oder ihre innere Kohärenz (trotz der Aussage in Artikel VII, daß „sowohl im Alten wie im Neuen Testament der Menschheit das ewige Leben durch Christus geschenkt wird, der der einzige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, da er Gott und Mensch zugleich ist"; und was nicht von der Schrift verboten wird, wird schließlich toleriert. Wenn es, mit den Worten von S.W. Sykes, zur „Identität des Christentums" gehört, „eine grundlegend umstrittene Konzeption" zu sein, stellt sich die Frage: Wieviel interne Spannung kann in dieser einzigen Gemeinschaft enthalten sein und gefördert werden, ohne die „Integrität des Anglikanismus" zu zerbrechen? Ist die „Reichhaltigkeit" ein lebensfähiges Modell für eine „kommende große Kirche", in der eine größere Vielfalt von „Traditionen" wahrscheinlich noch größere Spannungen schaffen würde?

9. *Methodismus*

Der Methodismus hat Wesleys Gedanken vom Abendmahl als „bekehrender Verordnung" so weit ausgedehnt, um daraus eine Praxis der Aufnahme in die eucharistische Gemeinschaft aller, die „den Herrn suchen", zu machen. Man mag auf die Großzügigkeit Jesu hinweisen, der die Menge willkommen hieß, eine Darstellung des allumfassenden Heilsangebots Gottes. Aber da Teilhabe an der erhaltenden Gemeinschaft *ipso facto* Teilhabe an der feiernden Gemeinschaft ist, wird die Identität der Kirche und die Botschaft, die sie verkündigt, unklar. Ist es dann wirklich ein Paradox, daß die meisten methodistischen Kirchen/Gemeinschaften, die die offenste eucharistische Gemeinschaft praktizierten, inzwischen auch diejenigen sind, die zerfallen?

***

10. Ich habe Sie zweifellos mit diesen Karikaturen verärgert und wahrscheinlich erbost. Die Pointe einer Karikatur ist, daß ihre Wahrheit in ihrer Unwahrheit liegt. Die Übertreibung einer Charakteristik erlaubt einem zu sehen, was in Wahrheit die Sache noch genauer kennzeichnet. Sie minimalisiert absichtlich das, was die Sache mit anderen gemeinsam haben könnte. Meine Absicht war, darauf hinzuweisen, daß Verschiedenheiten zwischen Gemeinschaften, die den Anspruch erheben, Kirche zu sein, ein komplexes Gebilde sind, zu denen entweder ein genaues Merkmal oder ein allgemeines Muster den Schlüssel liefern könnte.

Die jeweiligen „Identitäten" der verschiedenen Gemeinschaften haben eine diachronische Dimension. Jede erhebt den Anspruch, aus der der ersten Christenheit zu stammen, sei es in historischer Kontinuität oder (wenn „Unterbrechungen" „Reformen" erforderlich gemacht haben) in wiedergewonnener echter Treue. Natürlich ist jede auf verschiedene Weise vom Lauf der Zeit betroffen. Einige haben ihre Gestalt zum Teil durch widersprüchliche Haltungen im Blick auf andere erhalten. Alle stehen auf verschiedene Weise im Einfluß der sie jeweils umgebenden Kultur.

Phänomenologisch könnte man jedes der sechs Beispiele in Newmans Sinn einen „Typus" nennen. Intern könnte man jedes Beispiel – durch Newmans oder andere Kriterien – im Blick auf Wahrheit gegenüber sich selbst untersuchen. Ökumenisch gesehen ist die Frage, ob oder inwiefern sie rechtmäßig als Unter-Typen eines einzigen Typus (Christenheit) zu betrachten sind: Was wird von irgendeiner, jeder oder allen verlangt, bevor sie wirklich als „typoi" in Willebrands positivem Sinn innerhalb einer einzigen Kirche verstanden werden können?

Die Schwierigkeit gemeinsamer Vergleichbarkeit bei diesen komplexen Identitäten ist offensichtlich, selbst da, wo einzelne Beziehungen einander (zu gewissen Zeiten und über gewisse Fragen) gegenüber standen. Der Weg nach vorn mag abhängen von einem gemeinsamen Willen nach Übereinstimmung mit dem gemeinsam bekannten Herrn, der auch der Wahre Mensch ist – der Sohn, der der *Charakter* der *Hypostase* des Vaters ist. Der Unterschied in den Ausgangspunkten oder hermeneutischen Perspektiven macht die Durchführung solch einer Absicht mühsam und problematisch. Unsere Hoffnung muß in der ausreichenden Gnade liegen.

Anmerkungen

[1] Joseph Kardinal Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, 93.
[2] Ib., 70.
[3] Ib., 75.

J. Robert Wright – USA – anglikanisch

1. Bei der Vorbereitung dieses nordamerikanisch, anglikanisch/episkopalen Beitrags für die Konsultation erinnerte ich mich an etwas, was einige meiner orthodoxen Freunde aus dem Osten „die Qual oder der Schmerz der Orthodoxen" in ökumenischen Versammlungen nennen, d. h. die Schwierigkeit, an etwas teilzuhaben, wo man spürt, daß man nicht völlig dazugehört. Es war ein überraschenderweise leichtes Unternehmen für mich, in den San Juan-Konsultationsdokumenten[1] herauszustellen, was die Anglikaner untereinander als „Grundkonsens" (basis consensus) ansehen sowie den dazu parallelen Begriff der „grund-

legenden Übereinstimmung" (substantial agreement) darzulegen, wie er in unseren verschiedenen ökumenischen Dialogen mit anderen Kirchen zu verfolgen und zu kritisieren ist. Aber es war ein erheblich schwierigeres Unternehmen darzulegen, was ich als Reflexionen für diese Konsultation im Blick auf ein anglikanisches Verständnis der „Grunddifferenz" (basic difference) ansehen würde. Der größte Teil des Materials, das bisher über Grunddifferenz geschrieben worden ist und von dem vieles so hilfreich von Harding Meyer und anderen in der Juli-Ausgabe 1986 der Zeitschrift *Midstream* zusammengefaßt wurde, scheint eine oder mehrere Grunddifferenzen zwischen „Katholiken" und „Protestanten" (insbesondere, aber nicht ausschließlich Lutheranern) zu lokalisieren und zu beurteilen. Ich habe dennoch eine anglikanische Qual oder einen Schmerz empfunden, als ich versuchte, meine eigene Tradition einer der Seiten dieser Trennung ganz anzupassen. Erstens scheine ich keinen der im *Midstream* Material erwähnten Anglikaner als solchen identifizieren zu können, zweitens kann ich nur schwer Anglikaner finden, die heute die Grunddifferenz-Sprache benutzen, drittens bin ich mir nicht sicher, ob Anglikaner wirklich in die eine oder andere Seite der katholisch-protestantischen Trennung eingepaßt werden sollen, viertens frage ich mich, ob von den Anglikanern angenommen wird, daß sie eine Grunddifferenz besitzen, die eine andere Art der Trennung schafft (wie die anglikanisch-lutherische, oder anglikanisch-päpstliche) und fünftens – und am quälendsten von allem, frage ich mich, ob die Wurzel meines Schmerzes einfach in der Tatsache liegt, daß die anglikanische Tradition, die in gewissem Sinne lehrmäßig umfassend, aber unkonfessionell ist, es einfach als leichter ansieht, grundlegende oder wesentliche Übereinstimmungen selbst in ökumenischen Gesprächen zu erreichen, es jedoch für ihre Theologen als unmöglich betrachtet, zur Schlußfolgerung zu gelangen, daß irgendeine Grunddifferenz den Anglikanismus klar von einer anderen kirchlichen Tradition trennt, sei es nun die „katholische" oder die „protestantische" Tradition. Daher kommt meine anglikanische Qual oder mein anglikanischer Schmerz!

2. Trotzdem möchte ich so verfahren, daß ich einige Beispiele und dann einige Möglichkeiten nenne. Zuerst möchte ich mich als Anglikaner an die Lutheraner wenden. Besteht eine Grunddifferenz zwischen Anglikanern und Lutheranern? Lange Zeit habe ich mich gefragt, ob es eine Grunddifferenz geben könnte, selbst auf der grundlegendsten Ebene, denn die Lutheraner scheinen in der Confessio Augustana (20 und 28) den Anspruch zu erheben, daß Rechtfertigung durch Glauben allein oder zumindest Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben „der wichtigste Artikel des Evangeliums" sei, während die meisten Anglikaner, auch wenn sie die Rechtfertigung auf ähnliche Weise wie die Lutheraner erklären, nicht den Anspruch erheben würden, daß dieser oder ein anderer Artikel „der wichtigste Artikel" des Evangeliums sei.[2] Die meisten Anglikaner würden auch nicht „das Evangelium" mit „Rechtfertigung" oder etwas anderem gleichstellen wollen. Statt dessen ginge ihre Tendenz dahin zu sagen, daß das Evangelium viele wichtige Artikel enthält, daß das Evangelium (mit den Worten eines führenden amerikanischen anglikanisch-evangelikalen Theologen der Gegenwart) „ein vielseitig glänzender Juwel" sei. Dies ist bestimmt eine Differenz zwischen der anglikanischen und der lutherischen Tradition. Aber ist sie eine Grunddifferenz? Nun, das denke ich nicht, und zwar aus zumindest zwei Gründen: 1) In der Praxis scheint diese Differenz Anglikaner und Lutheraner nicht wirklich zu trennen, und dies scheint auch historisch gesehen nicht der Fall gewesen zu sein; Anglikaner und Lutheraner scheinen in diesem Punkt nicht im Streit zu liegen, und heute scheinen sie insgesamt glücklich darüber zu sein, daß sie trotzdem einander näherkommen. Wenn es eine Grunddifferenz ist, dann jedenfalls keine, die uns trennen würde, sondern eher eine, die erklärt, inwiefern wir verschieden sind.

2) Eigentlich sagt kein führender anglikanischer oder lutherischer Theologe schriftlich, daß dies eine Grunddifferenz sei, nicht einmal eine „gute" oder „neutrale" Grunddifferenz, und so bin ich im großen und ganzen froh, daraus schließen zu können, daß es keine Grunddifferenz ist. Die lutherische Position über die Rechtfertigung als Hauptartikel des Evangeliums mag für die Anglikaner manchmal problematisch sein, und die anglikanische Position zu diesem Punkt mag für die Lutheraner manchmal problematisch sein, aber wenn diese Probleme oder Schwierigkeiten von der einen Seite erwähnt werden – zumindest im ökumenischen Dialog – neigt die andere Seite eher dazu, sie zu minimalisieren (als Problem oder Schwierigkeit), anstatt sie auf die Ebene einer Grunddifferenz zu erheben. Ganz im Gegenteil, es wird immer mehr geglaubt, daß Anglikaner und Lutheraner eine „umfassende lehrmäßige Übereinstimmung ... einen gemeinsam festgehaltenen apostolischen Glauben" teilen. In der Tat wurde der vor kurzem zur Veröffentlichung freigegebene (aber falsch benannte) „Niagara-Report" des internationalen anglikanisch/lutherischen Dialogs, der einen Weg zu „voller Gemeinschaft" zwischen anglikanischen und lutherischen Kirchen vorschlägt, bei seinem ersten Erscheinen auf der Lambeth Conference im letzten Sommer herzlich begrüßt, und er hätte nicht die positive Beachtung bekommen, die ihm nun von beiden Kirchen zuteil wird, wenn tatsächlich der Verdacht einer Grunddifferenz weitverbreitet wäre.

3. Nun wollen wir uns an die Anglikaner und die Katholiken wenden. Wenn die Anglikaner wirklich keine Grunddifferenz im Blick auf die Lutheraner besitzen, heißt das dann nicht notwendigerweise, daß eine Grunddifferenz im Blick auf die Katholiken bestehen muß? Gibt es hier eine Grunddifferenz, vielleicht eine Grunddifferenz, die bisher noch nicht von der Internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Kommission I oder II oder sogar von der Glaubenskongregation entdeckt worden ist? Erstens muß festgestellt werden, daß ARCIC I behauptete, eine „wesentliche Übereinstimmung" (einen „Grundkonsens") in der Lehre von der Eucharistie und im Amt und in der Ordination erreicht zu haben, was nicht ganz gelang in der Frage der Autorität. Die offizielle anglikanische Antwort der Lambeth Conference vom vergangenen Sommer kam im großen und ganzen zu denselben Schlußfolgerungen („wesentliche Übereinstimmung mit dem Glauben der Anglikaner, ... ein klares ‚Ja'" im Blick auf die ersten beiden Übereinstimmungen und „im allgemeinen positiv" zu der dritten); es wurde keine Grunddifferenz erkannt oder erwähnt. Die offizielle römisch-katholische Antwort, die für vergangenen Sommer vorgesehen war, ist zum Zeitpunkt, da ich diesen Text schreibe, noch nicht veröffentlicht, aber selbst wenn der Vatikan nicht zur Schlußfolgerung gelangen sollte, daß ARCIC I zu einer wesentlichen Übereinstimmung oder zu einem Grundkonsens gekommen ist, scheint es unwahrscheinlich, daß eine Grunddifferenz gefunden wird, wenn man ausgehen darf von der ersten Reaktion der Glaubenskongregation auf den Abschlußbericht von ARCIC I sowie von den allgemein veröffentlichten theologischen Antworten in der römisch-katholischen Gemeinschaft, von denen keine

eine Grunddifferenz entdeckt hat. Natürlich waren einige englische und australische Anglikaner aus der evangelikalen Tradition unglücklich über die Geschwindigkeit und die Richtung der anglikanisch/römisch-katholischen Beziehungen und wiesen darauf hin, daß immer noch die grundlegende Frage der Rechtfertigung bleibt, die ARCIC I in gewissem Maße umgangen oder zugedeckt hätte, obwohl die Mitglieder dieser Kommission ihr wohlüberlegtes Urteil gegeben haben, daß die Rechtfertigung in der Vergangenheit keine Grunddifferenz zwischen Anglikanern und Katholiken dargestellt habe. Die Folge davon war, daß dieses Thema das erste war, das ARCIC II (und der Autor dieser Stellungnahme ist Mitglied dieser Kommission) behandeln sollte. Das Llandaff-Dokument über „Heil und die Kirche", das 1986 fertiggestellt und 1987 zur Veröffentlichung freigegeben wurde, behauptet, daß „eine Übereinstimmung in den wesentlichen Aspekten der Heilslehre und der darin enthaltenen Rolle der Kirche" erreicht worden sei. ARCIC II sagt nicht, daß die Rechtfertigung jemals in der Vergangenheit eine Grunddifferenz zwischen Anglikanern und Katholiken gewesen sei, sondern daß es lediglich „Mißverständnisse", „Schwierigkeiten" und „Streitigkeiten" darüber gegeben habe. Und obwohl die Glaubenskongregation in ihrer ursprünglichen Antwort („Beobachtungen") auf dieses Dokument, die im Herbst 1988 zur Veröffentlichung freigegeben wurde, diese „wesentliche Übereinstimmung" nicht bestätigen konnte, bezeichnete sie ihr „Urteil" doch als „im wesentlichen positiv" und nannte keine, weder im Blick auf dieses Thema noch im Blick auf Anglikaner und Katholiken ganz allgemein bestehende, offensichtliche Grunddifferenz. Wenn irgendeine römisch-katholische Quelle oder Autorität irgendeine zwischen dieser großen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft bestehende Grunddifferenz entdecken und erwähnen würde, dann würde dies wahrscheinlich von denjenigen getan werden, die die Dokumente der Glaubenskongregation schreiben, und sie haben es (noch) nicht getan.

4. Aber vielleicht erscheint jetzt gerade eine Grunddifferenz am Horizont zwischen Anglikanern und Katholiken, eine Grunddifferenz, die bald explizit genannt wird und die die Anglikaner ganz klar auf die „protestantische" Seite der großen Trennung plazieren und somit zeigen würde, daß sie nicht wirklich einen Grundkonsens mit der einen Seite (den Lutheranern) erreichen können, ohne auch in entscheidender Weise eine Grunddifferenz zu erleiden, die sie von der anderen Seite trennt. Ich beziehe mich natürlich auf die sich immer mehr ausdehnende Praxis der Frauenordination in manchen, jedoch nicht allen Teilen der anglikanischen Gemeinschaft. Manche würden dies zweifellos gern als die entscheidende Grunddifferenz anführen oder zumindest als symptomatisch für eine tiefer liegende Grunddifferenz, die die Anglikaner von den Katholiken trennt, die jedoch bisher inmitten der von ARCIC aufgedeckten „wesentlichen Übereinstimmungen" unentdeckt geblieben wäre. Aber ist dies wirklich der Fall?

Erstens muß festgestellt werden, daß nicht alle Anglikaner mit der Frauenordination einverstanden sind. Eine Vielzahl anglikanischer Kirchenprovinzen lehnt sie ab. Vermutlich hätte sich die Lambeth Conference im letzten Sommer ebenfalls nicht dafür ausgesprochen, wäre nicht das große Stimmgewicht Nordamerikas gewesen, mit seinem in der Welt einzigartig hohen Anteil von Bischöfen im Verhältnis zur anglikanischen Bevölkerung.

Zweitens ist es klar, daß zwar die gesamte anglikanische Gemeinschaft in dieser Frage nicht einig ist, dies aber ebenso für die Katholiken gilt. Es scheint mir ganz

offensichtlich, daß der Papst – zumindest der derzeit amtierende und wohl auch die vorherigen (wobei ich keine Spekulationen anstellen möchte über die Implikationen der Lehre von Papst Johannes Paul II. über die Mutterschaft Gottes) – zwischen sich und den Anglikanern, die gegen Frauenordination sind (etwa 50 Prozent), keine Grunddifferenz feststellen würde.

Andererseits ist es statistisch bewiesen, daß in Ländern, wo die anglikanische Befürwortung der Frauenordination am stärksten ist, auch die römisch-katholische Meinung in dieser Richtung weit über 50 Prozent liegt; oder wir müssen zumindest sagen, daß in Ländern, wo das Verlangen nach der Frauenordination am größten ist, dieser Punkt keine Grunddifferenz im Glauben zwischen Anglikanern und Katholiken darstellt.

Wenn nun die Frauenordination keine Grunddifferenz darstellt, dann können wir vielleicht noch tiefer blicken und eine wahre Grunddifferenz, vielleicht *Die Grunddifferenz* zwischen Anglikanern und Katholiken finden, deren lediglich symptomatischer Ausdruck die Kontroverse über die Frauenordination wäre. Es gab Zeiten in den vergangenen Jahren, da ich es für möglich gehalten habe, daß im Bereich der Ekklesiologie oder in dem Wesen der Autorität oder sogar in der Christologie eine Grunddifferenz vorhanden sein könnte, die die Anglikaner und Katholiken auf entscheidende Weise trennt und die schließlich in den Kontroversen über die Frauenordination zum Vorschein kommt. Aber je mehr ich darüber nachdenke, desto weniger glaube ich, daß dies der Fall ist, erstens, weil die Argumente für und wider die Frauenordination selbst unter Theologen jeweils dazu neigen, bei den Anglikanern dieselben zu sein wie bei den Katholiken. (Wie dies vor etwa zwei Jahren der Fall war, als es ca. 1000 veröffentlichte Artikel, Aufsätze und Bücher zu diesem Thema allein aus Nordamerika gab, die sehr positiv waren, und die meistens von Katholiken oder Anglikanern geschrieben worden sind, wie ich es bei der Vorbereitung eines Dokuments für ARCIC II zu diesem Thema entdeckte.) Und wer kann sagen, ob die Katholiken, die die Frauenordination unterstützen, wirklich eine anglikanische oder protestantische Ekklesiologie oder Sicht der Autorität oder der Christologie haben, oder ob die Anglikaner, die gegen die Frauenordination sind, wirklich eine römisch-katholische Ekklesiologie oder Sicht der Autorität oder der Christologie haben oder jeweils umgekehrt? Es könnte natürlich sein, daß die wahre Grunddifferenz unter diesen Oberflächen, jedoch quer zu den herkömmlichen Linien der Kirchenmitgliedschaft, läuft, aber in diesem Fall wäre sie nicht kirchentrennend für die Kirchen, sondern eher eine neue oder neuentdeckte Grunddifferenz, die neue Trennungen hervorrufen könnte. Auf der anderen Seite ist die ganze Kontroverse um die Frauenordination an erster Stelle ein fast ausschließlich nordamerikanisches Problem und deshalb nicht unbedingt eine Grunddifferenz, wenn man die gesamte Weltchristenheit betrachtet.

5. Wohin führen uns dann all diese Beobachtungen und Fragen, die der gegenwärtigen Konsultation gestellt werden und von deren Teilnehmern ich hoffe belehrt zu werden? Es ist klar, daß es Anglikanern leichter fällt, im Blick auf andere Kirchen das zu erreichen, was in den letzten Jahren „wesentliche Übereinstimmung" genannt wurde. Sie tun sich schwerer bei der Lokalisierung und Identifizierung einer Grunddifferenz, insbesondere im Blick auf eine grundlegende Auseinandersetzung, die die Trennung rechtfertigt. Noch wurde weder von lutherischer noch von römisch-katholischer Seite das Vorhandensein einer

großen, wenn überhaupt einer Grunddifferenz hinsichtlich der Anglikaner behauptet. Es sollte deshalb, wenn offensichtlich niemand die Existenz einer Grunddifferenz in bezug auf die Anglikaner annimmt, keine Grunddifferenz herbeigeredet werden, nur damit wir in die eine oder andere Kategorie hineinpassen. Aus Platzgründen kann hier eine eventuell existierende Grunddifferenz im Blick auf die Orthodoxen, die Methodisten oder die Reformierten nicht behandelt werden, so wichtig es auch wäre, aber ich nehme an, daß eine solche Untersuchung zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangen würde. Sollte man die Anglikaner schließlich auf der katholischen Seite der „katholisch-protestantischen" Trennung oder auf der „protestantischen" Seite oder in einer anderen Kategorie einordnen? Und wenn tatsächlich nach keiner Seite hin eine Grunddifferenz besteht, warum ist dies der Fall? Deshalb, weil wir so umfassend un-konfessionell sind? So werden wir ja zumindest oft beschrieben. Wenn ja, ist dies dann die Grunddifferenz, die uns von anderen trennt? Wenn ja, dann scheint uns diese Grunddifferenz aber nicht zu trennen. Ich frage mich dann, ob sie unsere andauernde Spaltung rechtfertigt.

Anmerkungen

1 Vgl. Joseph A. Burgess (Hg.), In Search of Christian Unity: Basic Consensus/Basic Difference, Philadelphia 1991. Im Blick auf den Begriff der „grundlegenden Artikel" aus anglikanischer Sicht siehe G. R. Evans, „Permanence in the Revealed Truth and Continuous Exploration of its Meaning", in: J. Robert Wright (Hg.), Quadrilateral at One Hundred, London/Oxford/Cincinnati 1988, 111–125; und S.W. Sykes, „The Fundamentals of Christianity", in: Stephen W. Sykes und John Booty (Hg.), The Study of Anglicanism London/Philadelphia 1988, 231–245.

2 J. R. Wright, „Martin Luther: An Anglican Ecumenical Appreciation", Anglican and Episcopal History 56:3 (September 1987), 319–329, bes. 322. S.W. Sykes, „Das Augsburgische Bekenntnis in anglikanischer Sicht unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Amt und Bischofsamt", in: Augsburgische Konfession im ökumenischen Kontext (LWB-Report 6/7, 1979), hg. von H. Meyer, Stuttgart 1980, 29–56, bes. 30–31, 39–41.

Im Gespräch zwischen den Konfessionen finden Beteiligte beachtliche Übereinstimmungen, sie stoßen aber auch auf fundamentale Unterschiede zwischen kirchlichen Lehrmeinungen. Die beiden Brennpunkte, Grundkonsens und Grunddifferenz, werden von den Autoren dieses Bandes eingehend untersucht und für die künftige ökumenische Diskussion positiv neu bestimmt.

Mit Beiträgen von:
Wolfgang Beinert
André Birmelé
Carl-Reinhold Braakenhielm
Metropolit Damaskinos
Reinhard Frieling
Eilert Herms
Robert W. Jenson
Walter Kasper
Georg Kretschmar
Harding Meyer
Peter Neuner
Michael Root
William G. Rusch
Bernard Sesboüé SJ
Stephen W. Sykes
Jean-Marie R. Tillard OP
Hans Jörg Urban
Geoffrey Wainwright
J. Robert Wright

ISBN 3-87476-287-4 (Lembeck)
ISBN 3-87088-734-6 (Bonifatius)